GUÍA COMARES *de*
Nietzsche

Edición de

Jesús Conill-Sancho
Diego Sánchez Meca

GUÍA COMARES *de* Nietzsche

Granada
2 0 1 4

COLECCIÓN

GUÍA COMARES *de*

4

Director:

Juan Antonio Nicolás

(jnicolas@ugr.es)

Coordinador:

Manuel Sánchez Rodríguez

(manuel_sanchez_rodriguez@yahoo.com)

Editorial Comares, S.L.
C/ Gran Capitán, 10 – Bajo
18002 Granada
Telf.: 958 465 382 • Fax: 958 272 736
E-mail: libreriacomares@comares.com
http://editorialcomares.com
http://www.comares.com

ISBN: 978-84-9045-154-0 • Depósito legal: Gr. 646/2014

Fotocomposición, impresión y encuadernación: COMARES

Sumario

II
CRÍTICA DE LA CULTURA, HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU LIBRE

III
LOS GRANDES TEMAS DE LA FILOSOFÍA NIETSZCHEANA DE MADUREZ

IV
EDICIONES Y RECEPCIÓN

Presentación

Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca

Elaborar una Guía como instrumento de orientación para la lectura de la obra de un filósofo puede ser, seguramente, una tarea más o menos normal y viable, aunque en el caso de Nietzsche debe considerarse algo distinto y especial. Porque ni el modo de pensar, ni la experiencia, ni el conocimiento, ni la verdad, en suma, ninguno de los supuestos básicos usuales del trabajo filosófico es una cuestión fácil de precisar en su obra, lo cual obliga a introducir previamente un cierto orden y a construir, a cada paso, un discurso coherente, a partir de su propio contexto. De ahí la conveniencia de una publicación como ésta, que se propone ofrecer el panorama de los temas centrales, vertebrales —diríamos—, del pensamiento nietzscheano, los cuales, a modo de articulaciones, estructuran la multiplicidad de los motivos y desarrollos que se encuentran dispersos, aquí y allá, en el maremágnum de sus aforismos y fragmentos.

Como el lector podrá comprobar, los trabajos contenidos en este libro intentan lograr este propósito, destacando, ante todo, el modo en que se comprende el pensamiento de Nietzsche a partir de la radical novedad que su obra representa, si se la compara con la mayor parte de las teorías filosóficas formuladas anteriormente. Por ello, todas las contribuciones aquí publicadas reparan, una y otra vez, en la radicalidad de esta novedad, de la que es preciso hacerse cargo para tomar posición frente a la diversidad de propuestas de interpretación ofrecidas hasta ahora sobre los planteamientos de Nietzsche.

Indudablemente cada autor ha desarrollado con toda competencia su propio artículo, pero queremos desde un comienzo subrayar la orientación que ha inspirado esta publicación: dar cuenta de los temas ya consagrados en el estudio del pensamiento nietzscheano y de las diversas interpretaciones surgidas de las in-

vestigaciones más recientes sobre el mismo. Pretendemos con ello proporcionar al lector interesado los criterios e instrumentos para analizar con más cuidado la multiplicidad de visiones e interpretaciones, algunas de ellas bastante extendidas, a pesar de haber sido muchas veces denunciadas como parciales e inadecuadas. Es, como se sabe, el caso de la falsificación con la que los intérpretes nacionalsocialistas instrumentalizaron algunas nociones de la filosofía de Nietzsche durante los años treinta del pasado siglo.

Una vez señalado así el propósito de esta Guía, es preciso aludir también a sus límites. Por supuesto no se pretende dar cuenta de absolutamente todo el pensamiento de Nietzsche, sino, como hemos indicado, de sus conceptos más importantes y de los elementos articuladores de su pensamiento. Nietzsche no fue un filósofo de profesión, y se le han atribuido bastantes cosas que exceden con mucho la definición corriente de un filósofo convencional. Sin embargo, por otra parte, ha sido una de las figuras intelectuales que mayor atracción y fascinación ha suscitado a lo largo de todo el siglo XX, por la sagacidad de sus observaciones y por la radicalidad de sus críticas a la cultura occidental moderna. Por todo ello, a la hora de enfrentarse a su obra, es muy conveniente —por no decir, sin más, necesario— un ejercicio de discernimiento intelectual, que conjugue el análisis crítico de los textos de Nietzsche con el estudio sistemático de lo que significa su pensamiento en el horizonte vital e histórico que él mismo ha contribuido a configurar.

A comienzos del siglo XXI el pensamiento de Nietzsche sigue interesado vivamente a los especialistas y a las gentes de a pie. ¿Por qué este persistente interés? No creemos que se deba a la facilidad de convertir a Nietzsche en un panfleto irracional. A nuestro juicio, el atractivo y el impacto de la obra de Nietzsche persisten por su capacidad de remover las mentes con ese peculiar estilo personal que golpea y provoca. Un estilo que bien pronto captó la atención de los círculos literarios y de muy diversos pensadores, entre ellos concretamente los pensadores españoles a partir de la Generación del 98. Una forma de pensar literaria, capaz de plantear nuevos problemas vitales, propios de nuestra época, como la crisis de la modernidad y el nihilismo, que provocan una auténtica guerra cultural, con importantes consecuencias políticas, como la necesidad de superar las pequeñeces de la Europa de los nacionalismos.

Durante todo el siglo XX y también hoy en día, cuando empezamos a adentrarnos en el siglo XXI, sigue siendo innegable la impronta de Nietzsche en la transformación de la filosofía contemporánea, especialmente en el pensamiento hermenéutico. De hecho ha sido decisiva su influencia en los aspectos en los que la

genealogía ha contribuido a enriquecer la hermenéutica, mostrando que el dinamismo de la creación y de la interpretación depende de la originaria figuración tropológica a partir del cuerpo. Si queremos encontrar la clave de las más diversas interpretaciones del pensamiento nietzscheano, tendremos que descubrir, según distinguidos intérpretes y, al menos, algunos de nosotros, la originaria tropología del lenguaje en el pensamiento de Nietzsche, uno de cuyos más fecundos desarrollos discurre por los caminos de una peculiar hermenéutica crítica, que se ha aplicado a todos los ámbitos del pensamiento y de la acción.

Es innegable el significado revolucionario de Nietzsche en la historia del pensamiento, con sus sugestivos temas de la Crítica genealógica de la cultura, de la ciencia, de la moral, de la política, de la religión y del cristianismo, el Espíritu libre, el Eterno Retorno, la Muerte de Dios, la Voluntad de Poder, la Transvaloración de todos los Valores, el Superhombre, el Pathos de la distancia, la Gran Política. Todos estos temas y más están tratados en este libro por destacados especialistas de diversos países. El contenido del libro está distribuido en cuatro partes. La primera se centra en el joven Nietzsche, en su filosofía a partir principalmente de *El nacimiento de la tragedia* (Joan Llinares) y de la relación entre el arte y la vida (Luis de Santiago). La segunda está dedicada a la crítica genealógica de la cultura, la hermenéutica y la filosofía del espíritu libre, con trabajos sobre este complejo asunto (Manuel Barrios), sobre la decisiva importancia de la Gaya ciencia en la filosofía de Nietzsche (Giuliano Campioni), la tensa confrontación de Nietzsche con el cristianismo (Carlo Gentili) y la hermenéutica transcultural de las religiones (Johann Figl). La tercera parte aborda los grandes temas de la filosofía nietzscheana de madurez: la Voluntad de Poder (Patrick Wotling), el Eterno Retorno (Paolo D'Iorio), el *Übermensch* (Diego Sánchez Meca), el Pathos de la distancia (Chiara Piazzesi) y la Gran Política (Jesús Conill). Por último, en la cuarta parte, completan el libro una reflexión sobre las ediciones de la obra de Nietzsche y su correspondencia (Paolo D'Iorio) y otra sobre la nueva recepción de Nietzsche en España a partir de los años setenta del siglo XX (Marco Parmeggiani y Fernando Fava), así como una bibliografía general (Marco Parmeggiani).

No queremos acabar sin expresar nuestro cordial agradecimiento a Juan Antonio Nicolás y a la editorial Comares por la confianza depositada en nosotros al encargarnos la coordinación de este libro y a todos y cada uno de los autores por su valiosa contribución, que invita a seguir pensando desde Nietzsche el tiempo que vivimos.

I

El joven Nietzsche: música, tragedia y metafísica de artista

El nacimiento de la tragedia y la filosofía del joven Nietzsche

Joan B. Llinares
Universidad de Valencia

1. Presentación de un libro problemático

El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música es, como todos saben, el primer libro de Friedrich Nietzsche, publicado a finales de 1871, a sus 27 años; es su *opera prima*, el deseado fruto de muchos desvelos y escritos preparatorios con el que, por fin, el nuevo catedrático de filología clásica de la universidad de Basilea se presentaba ante la sociedad de ese importante cantón suizo y ante la opinión pública germana como joven talento en el ámbito de la investigación académica y del pensamiento en general. En él perseguía múltiples objetivos al mismo tiempo, porque ansiaba legitimarse en muchos respectos, demasiados tal vez, entrecruzados y quizá incompatibles; por ejemplo, quería que se le reconociera como digno profesor, merecedor de cargo de tanta responsabilidad y competencia, ya con madurez suficiente como para mostrar el primer resultado de su propia cosecha como helenista; pero este filólogo entendía su trabajo de manera intempestiva, él mismo se veía como el discípulo del desatendido dios griego Dioniso, que tenía un desconocido y urgente mensaje que transmitir en un contexto historicista y clasicista que todavía concebía a la Grecia antigua como Winckelmann y Goethe la imaginaron, a saber, llena sobre todo de claridad, de orden, de mesura y de serenidad sin vislumbrar el fondo trágico, sufriente y orgiástico de la Grecia arcaica y de esos siglos VI y V tan llenos de grandes sabios y artistas, de misteriosas obras y sorprendentes victorias; a ese joven intelectual no le bastaba la renovación de los estudios clásicos y de la filología griega, vitalmente practicados y asumidos como necesario fermento de verdadera cultura, como legítimos intermediarios de esa exce-

lencia realizada antaño con la que poder medirse ahora para no conformarse con el triste presente pequeño-burgués de la Alemania de su tiempo; aquí iniciaba su camino un nuevo filósofo, un atípico ilustrado que radicalizaba la crítica kantiana y que cuestionaba el indiscriminado y paralizante imperio de la beatificada ciencia moderna en unos ambientes dominados por el positivismo, la indiferencia y la erudición libresca y bibliotecaria: las sutiles relaciones entre la ciencia y el mito que Adorno y Horkheimer dibujarán en su *Dialéctica de la Ilustración* ya están aquí con toda claridad, y hasta reflexiones en torno a la ciencia que luego reaparecerán en Quine; él salía a la palestra no sólo en cuanto verdadero alumno de los mejores filósofos germanos, sino incluso con propuestas y teorías propias, como un pensador original, enamorado de los presocráticos, en el que resonaban toques muy heraclitianos y muy poco cristianos en el fondo, y atrevidísimos ataques contra Sócrates y Platón, aunque para expresarse tuviera aún que utilizar fórmulas ajenas y disfrazarse de seguidor de Kant y de Schopenhauer, e incluso de Hegel y de su dialéctica concepción de la historia; y, para acabar esta primera presentación a brochazos de obra tan infrecuente y plural, ese joven escritor y crítico de arte argumentaba como un combativo esteta que pretendía acreditar con antiguas referencias griegas y desde su propia experiencia de espectador genuinamente artístico la genialidad de la revolución recientemente consumada por el maestro Wagner en sus por entonces todavía incomprendidas creaciones, en sus dramas musicales. El resultado de todo ello es un texto arrebatado y celebérrimo, que, afortunadamente, hoy en día ya no necesita presentación, está bien traducido y editado en colecciones de bolsillo, y sus tesis quizá son hasta demasiado populares, como si *lo apolíneo y lo dionisíaco* fuesen algo evidente de suyo, reducibles a cuatro aserciones de manual de bachillerato que sirven incluso para rellenar los crucigramas[1].

El propio Nietzsche era perfectamente consciente de que había compuesto una obra anormal e inhabitual, un texto híbrido, una especie de centauro, un escrito magmático que, por sus muchas impurezas e interdisciplinariedades, sería rechazado por los dife-

[1] Los filólogos que deseen ampliar sus conocimientos del eco que suscitó ese texto juvenil entre los mejores colegas de aquella generación, a saber, el amigo Erwin Rohde y el enemigo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, también pueden consultar el agrio debate que entonces entablaron, el conjunto de panfletos que se entrecruzaron, en Luis DE SANTIAGO (ed.), *Nietzsche y la polémica sobre «El nacimiento de la tragedia»*, Ágora, Málaga, 1994.

rentes gremios universitarios, tanto por los filólogos clásicos, los filósofos, los historiadores de la literatura, de la música y de las artes plásticas, como por los estetas y hasta por los historiadores de la ciencia y de las religiones. El joven pensador temía que, incluso en los círculos de poetas y músicos, su obra quedara sin eco y no fuese ni siquiera leída. La incipiente promesa podía echarse a perder por ciertos «defectos de presentación».

En efecto, en esa obra es difícil de determinar *quién es el autor*, quién es el que a través de sus páginas nos habla: ¿un profesor de filología clásica? ¿un filósofo en el sentido fuerte de la expresión, esto es, un ontólogo, un metafísico? ¿un artista? ¿un poeta? ¿un músico? ¿o acaso tan sólo un nuevo esteta? Peor aún, ¿habla en nombre propio o repite lo ya dicho por Schopenhauer? ¿Oímos a un discípulo o a un nuevo maestro? El título del texto aparece nítidamente formulado, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* —así pues, se defiende una tesis clara: la tragedia nació a partir de la música— y, sin embargo, *el tema o problema central del libro* tampoco le resulta inequívoco al lector, pues con no menos propiedad nos hallamos ante una detallada reflexión crítica sobre la música y la ópera modernas; ante una apasionada defensa de la revolución wagneriana; ante una innovadora reinterpretación de los grandes trágicos atenienses, especialmente dura con Eurípides; ante una sorprendente presentación de la paradigmática figura del filósofo Sócrates, así como también ante una nada trivial reformulación de la metafísica de Schopenhauer y una brillante y arriesgada aplicación de sus principios a los diferentes géneros artísticos; ese libro primerizo y relativamente breve tampoco deja de ser un tratado sobre la historia, sobre la religión, sobre el lenguaje, sobre la política y sobre la estética de los griegos de la época trágica, e incluso contiene una originalísima filosofía de la ciencia, pre-weberiana y genealógica; dicho libro promulgaba, en fin, una nueva filosofía sin más, irreductible, autónoma, aunque relativamente escasa de filosofemas propios. Así pues, no es tarea sencilla responder a estas preguntas: en esa obra, ¿quién nos habla? ¿sobre qué cuestiones? y ¿qué nos está diciendo?

Si comparamos el texto de este primer libro de Nietzsche con otras conocidas obras suyas de años posteriores, nos sorprenderá que no esté constituido por una serie de aforismos —como suele ser el caso a partir de *Humano, demasiado humano*— ni tampoco por un puñado de apuntes y fragmentos —como sucede con los célebres *cuadernos póstumos*—, sino que, por esta vez, así como con *La genealogía de la moral*, quizá estamos ante un libro más o menos «normal», pensado como unidad, cuyos capítulos van desa-

rrollando un tema central mediante el estudio de sucesivos problemas menores interrelacionados. El genuino hilo conductor de todo el escrito es una tesis que dice así: *el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y de lo dionisíaco*. Este lenguaje característico, fascinantemente metafórico, subraya una autoría que comienza con este escrito a manifestarse. Así pues, a pesar de las extrañas peculiaridades y propiedades —y del excepcional carácter compositivo e introductorio— de esta obra primeriza y juvenil, no podemos dejar de reconocer que *El nacimiento de la tragedia* es un libro perfectamente representativo de la filosofía de su autor, un libro «muy personal». En él tienen sus raíces prácticamente todos los problemas que Nietzsche intentará formular con creciente radicalidad a lo largo de su vida y, por ello, cualquier tipo de estudio que aborde su obra y su legado, sea cual sea su metodología y la especialidad académica desde la que se realice, no puede dejar de leerlo y de interpretarlo. En pocas palabras: este libro constituye la principal puerta de entrada al recinto que alberga la filosofía de Nietzsche, es su umbral natural y su primera trama.

El mismo Nietzsche, en el «Ensayo de autocrítica» —un texto de 1886, redactado para hacer las funciones de «prólogo» (o, tal vez mejor, de «epílogo») a la tercera edición de su obra de juventud— lo designa como «un libro problemático», como un «libro extraño y difícilmente accesible»[2]. Unas páginas después, en el § 2, lo presenta diciendo que es «acaso un libro para artistas dotados accesoriamente de capacidades analíticas y retrospectivas» y repite expresamente el fundamento del juicio anterior: «¡qué libro tan *imposible*!», subrayando el adjetivo[3]. El § 3 comienza con la tercera advertencia, reiterando la sentencia: «Dicho una vez más, [*El nacimiento de la tragedia*] hoy es para mí un libro imposible»[4]. La insistencia es obvia, el lector está advertido; que aguce, pues, la vista y el oído.

Podríamos atribuir la problematicidad y la *imposibilidad* del libro a deficiencias de escritura y de estilo, debidas a la inexperiencia, al romanticismo y la credulidad de su juvenil autor, como éste mismo lo insinuó dieciséis años después: «lo encuentro mal escrito, torpe, penoso, frenético de imágenes y confuso a causa de ellas, sentimental, acá y allá azucarado hasta lo femenino, desigual en el *tempo*, sin voluntad de limpieza lógica, muy convencido, y por ello,

[2] F. Nietzsche, «Ensayo de autocrítica» en *El nacimiento de la tragedia*, ed. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2000, § 1, p. 25.

[3] *Op. cit.*, § 2, p. 27.

[4] *Op. cit.*, § 3, p. 28.

eximiéndose de dar demostraciones, desconfiando incluso de la *pertinencia* de dar demostraciones, como un libro para iniciados... un libro altanero y entusiasta»[5].

Pero la imposibilidad y la problematicidad del libro no atañen, en nuestra opinión, a cuestiones de superficie y de presentación exterior, sino que alcanzan al núcleo de su argumentación y a la estructura fundamental que lo sustenta: es necesario distinguir entre lo que se nos dice y lo que, en el fondo, se nos sugiere, entre lo dicho y lo pensado. Esto significa que su íntima debilidad ya delata que casi estamos ante una quimera incoherente, ante una autocontradicción que, por ello mismo, se autodestruiría. El Nietzsche de 1886 es quien de nuevo nos lo indica: «aquí hablaba una especie de alma mística y casi menádica, que con esfuerzo y de manera arbitraria, casi indecisa sobre si lo que quería era comunicarse u ocultarse, parecía balbucear en un idioma extraño. Ese «alma nueva» habría debido *cantar* —¡y no hablar»[6]. Así pues, y de acuerdo con esta confesión, ¿tendríamos que aceptar que el primer *libro* de Nietzsche —por mera coherencia con el sistema estético por el que aboga— hubiera debido ser *música* y no prosa, *canto* y no discurso, *poema* y no tratado, y que, en la forma concreta en la que vio la luz pública, es una crasa *imposibilidad*? En tal caso deberíamos aceptar que dicho texto, en su tratamiento de la palabra —escrita y también oral (*reden*)—, contiene una muy negativa *teoría sobre el lenguaje* y una *filosofía del arte* fuertemente pro-musical, muy romántica. Se nos plantea entonces una cuestión central: ¿acaso esta melómana filosofía del arte —esta durísima filosofía del lenguaje— constituye la estructura fundamental del primer libro de Nietzsche, esto es, el eje de su mensaje principal?

2. La pauta estructural

Si analizamos su primer capítulo —unas páginas decisivas para el desarrollo de todo el libro—, obtendremos una larga lista de contraposiciones que se sustentan en los dos vectores o líneas de fuerza que componen el *modelo estructural*, o la *estructura dual* o la *simetría formal* —escójase la denominación que se prefiera— que atraviesa la obra entera. El prototipo clave lo ejemplifican las dos divinidades artísticas de los antiguos griegos, el bien conocido dúo formado por *Apolo* y *Dioniso*. Ambos dioses permiten la construcción de un complejo campo de dualidades que reproducen dicha

[5] *Ibidem.*
[6] *Op. cit.*, p. 29.

contraposición originaria en distintos momentos y a diferentes niveles, dualidades que sirven para esclarecer múltiples fenómenos de una larga serie de disciplinas, desde la estética, la metafísica y la teoría del conocimiento a la poética y la politología, pasando por la fisiología, la historia y la literatura. En ese primer capítulo los pares de opuestos más sobresalientes son éstos: Apolo y Dioniso, evidentemente; lo femenino y lo masculino, la dualidad de los sexos; el arte del escultor y el arte afigurativo de la música; la obra de arte y el artista; el sueño y la ebriedad; la apariencia y la realidad; el *principium individuationis* y la infracción de tal principio; el velo de Maya y lo Uno primordial.

Sobre esta *clave estructural* edifica Nietzsche su obra cual prodigioso mago que consigue seducirnos sacando a luz insospechadas riquezas mediante la portentosa y originalísima aplicación de ese dúo capital formado por Apolo y Dioniso. Muchos problemas reciben así otra nomenclatura y sugestivo tratamiento, en especial los del ámbito de la *estética,* pues no en balde la teoría del arte es la meta explícita del libro: en efecto, si asumimos que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y de lo dionisíaco, «mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética», como leemos al comienzo del libro[7]. De acuerdo con la innovación propuesta, hay que distinguir tajantemente entre el artista apolíneo del sueño y el artista dionisíaco de la embriaguez, es decir, entre el artista plástico —pintor o escultor— y el artista de los sonidos —el músico—, entre el arte figurativo y la música dionisíaca, así como entre, por una parte, andar y hablar, y bailar y cantar, por la otra. La contraposición no depende de la convención cultural sino que brota de la misma naturaleza «sin mediación del artista humano», pues «lo apolíneo y su antítesis, lo dionisíaco», son «potencias artísticas» o «estados artísticos inmediatos de la naturaleza», «instintos [mejor impulsos, *Triebe*] artísticos de la naturaleza»[8]. Ambas pulsiones naturales son, por consiguiente, tan diferentes entre sí que semejan la dualidad de los sexos, discordantes y en lucha constante, pero excitándose mutuamente para enlazarse y engendrar vigorosos retoños.

La *poesía* también está dividida en dos ámbitos separados que la Antigüedad presentaba plásticamente colocando juntos a Homero y Arquíloco, esto es, el poeta épico y el poeta lírico, con sus respectivas creaciones características, a saber, la épica y la poesía lírica,

[7] *El nacimiento de la tragedia* (NT), ed. cit., § 1, p. 40.
[8] NT, § 2, pp. 46-47.

la epopeya dramatizada y el ditirambo dionisíaco, los rapsodos épicos de las celebraciones apolíneas y el coro de sátiros, «una comunidad de actores inconscientes, que se ven unos a otros como transformados»[9]. Esta última contraposición nos muestra que el arte dramático, es decir, el *teatro*, también debe ser reinterpretado desde el dualismo de lo apolíneo y lo dionisíaco, permitiendo de hecho correlacionar fructíferamente el texto de su libro de juventud con las aportaciones sobre el teatro de dos significativos teóricos de nuestro siglo, Bertold Brecht y Antonin Artaud. Nietzsche diferencia dos distintos tipos de dramaturgos, de actores y de espectadores, según se acerquen al rapsodo o al coreuta, es decir, al artista que «no se fusiona con sus imágenes, sino que, parecido al pintor, las ve fuera de sí con ojo contemplativo»[10], o bien al entusiasta servidor de Dioniso, que es «músico, poeta, bailarín, visionario en *una sola* persona»[11].

Con la serie de antítesis claramente delimitadas que ya hemos enumerado, el joven catedrático de Basilea analiza la dualidad de factores que subyacen tanto en la *canción popular* como en la gestación de la obra de arte que más le interesa, la *tragedia ática.* La canción popular es «el *perpetuum vestigium* de una unión de lo apolíneo y de lo dionisíaco»[12]. Apolo aporta la poesía, el texto, la palabra, la imagen y el concepto, mientras que Dioniso colabora con la música, la melodía y la forma estrófica de la canción popular. Del mismo modo, sin la participación comprometida y radical de ambas divinidades la tragedia sería inconcebible, pues «esos dos impulsos tan diferentes marchan uno al lado del otro... hasta que, finalmente,... se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisíaca y apolínea de la tragedia ática»[13]. Apolo ofrece el argumento, la historia mítica, el lenguaje claro y perfilado, el diálogo entre los protagonistas y el reducido número de actores que aparecen en la escena. Dioniso proporciona la música, la excitación, el entusiasmo, la transformación mágica y el coro ditirámbico de sátiros que desde la orquesta entonan las partes corales. Así pues, la dualidad estructural que moldea la estética nietzscheana se patentiza con excepcional claridad en su tratamiento de la tragedia: «Nosotros percibimos en la tragedia una antítesis estilística radical: en la lírica

[9] NT, § 8, p. 84.
[10] NT, pp. 83-84.
[11] NT, p. 86.
[12] NT, § 6, p. 68.
[13] NT, § 1, pp. 40-41.

dionisíaca del coro y, por otro lado, en el onírico mundo apolíneo de la escena, lenguaje, color, movilidad, dinamismo de la palabra [del discurso, *Dynamik der Rede*] se disocian como esferas de expresión completamente separadas»[14].

Hasta ahora nos hemos ceñido al ámbito de la *estética*, pero no debemos pasar por alto que la misma estructura dual se repite en el nivel que conforma el fundamento, es decir, en el nivel *metafísico* de este libro: «Apolo está ante mí como el tranfigurador genio del *principium individuationis*, único mediante el cual puede alcanzarse de verdad la redención en la apariencia: mientras que, al místico grito jubiloso de Dioniso, queda roto el sortilegio de la individuación y abierto el camino hacia las Madres del Ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas»[15]. Ni el adjetivo ni la atribución de campo son de nuestra cosecha —a pesar de su obviedad terminológica—, sino de Nietzsche, quien en 1886 también reconoció que *El nacimiento de la tragedia* es un libro «con una metafísica de artista en el trasfondo»[16]. Ciertamente, haciendo uso de la terminología tradicional, en especial de la «técnicamente» acuñada por Kant y por Schopenhauer, el artístico dúo de los consabidos dioses griegos se transforma en el compuesto por el concepto de apariencia (*Erscheinung*) y el concepto de esencia (*Wesen*), o en la dualidad entre fenómeno y cosa-en-sí, o entre representación y voluntad —asume incluso la distinción entre lo «físico del mundo» y lo «metafísico»[17]. En este nivel Apolo simboliza el mundo fenoménico, el velo de Maya, la visión extasiante, la apariencia placentera, la realidad empírica, el continuo devenir en el tiempo, el espacio y la causalidad. En dicho mundo de representaciones, la «apariencia» (*Schein*) es presentada como réplica de la contradicción eterna, madre de las cosas, como una representación de lo Uno primordial engendrada en cada momento, es decir, como un reflejo de Dioniso y de lo que éste simboliza, a saber, lo eternamente sufriente y contradictorio, lo verdaderamente existente, la «voluntad», el fondo más íntimo del mundo —el fundamento único del mundo—, la única yoidad existente y eterna, el genio del mundo, el artista primordial del mundo, esto es, el ser eterno, el abismo del ser[18]. Valga esta lista de atribuciones, en absoluto exhaustiva, para comprender que la versión nietzscheana de las

[14] NT, § 8, pp. 86-87.
[15] *Ibidem*.
[16] NT, «Ensayo de autocrítica», § 2, p. 27.
[17] Cf. NT, § 16, pp. 132 y 137.
[18] Cf. NT, §§ 4-5, pp. 57-67.

consabidas dualidades platónico-kantiano-schopenhauerianas que acabamos de resumir es muy original, muy versátil y, por descontado, muy poco técnica, y que tan sólo al analizarlas de cerca es cuando se percibe el sabor del nuevo vino que ha introducido en los odres viejos: en efecto, no es indiferente optar por figuras divinas y mítico-religiosas en lugar de conceptos; por pulsiones naturales en lugar de principios formales; o por profundas doctrinas secretas y mistéricas en lugar de sistemas lógico-intelectuales a la hora de elaborar una metafísica.

3. La pauta genética

La simple enumeración de estas designaciones metafísicas ya nos indica que la *clave estructural* del libro, en la medida que presenta de forma simétrica y paralela dos universos contrapuestos, el apolíneo y el dionisíaco, no es la decisiva, pues descansa sobre otra más radical que, de acuerdo con Paul de Man, podemos llamar la «*estructura genética*»[19]. La relación entre música e imágenes —entre realidad y apariencia— deshace la pretendida *simetría formal* de la primera lectura propuesta de *El nacimiento de la tragedia* mediante la introducción de una férrea *jerarquía ontológica*, un esquema que remite a lo primordial y lo derivado, la paternidad y la descendencia, esto es, a un orden con claras prioridades —tanto temporales como ontológicas— que se reproduce en diferentes planos pero siempre con idéntica axiología: lo primario y lo secundario, la causa y el efecto, el modelo y la copia, la realidad y el reflejo, el original y la réplica, el manantial y el arroyo. Como Paul de Man ha escrito con acierto, esta pauta opera en distintos niveles que surgen de una fuente común y convergen hacia el fin común de una manera tan evidente que, en verdad, sería difícil encontrar un texto en que la pauta genética esté más clara que en *El nacimiento de la tragedia.*

Ya que Dioniso es la divinidad que simboliza la vida eterna de la voluntad, en *El nacimiento de la tragedia* se le reconoce a la música —el arte dionisíaco *par excellence*— «un carácter y un origen diferentes con respecto a todas las demás artes, porque ella no es, como éstas, reflejo de las apariencias, sino de manera inmediata reflejo de la voluntad misma, y por tanto representa, con respecto a *todo lo físico del mundo, lo metafísico*»[20].

[19] Paul de Man, *Alegorías de la lectura*, trad. cast. de E. Lynch, Lumen, Barcelona, 1990, pp. 104, 108, 112.

[20] NT, § 16, pp. 132 y 134.

La dependencia en que están tanto la *estética* como la *filosofía del lenguaje* con respecto a esta *metafísica* es patente en los pasajes que a continuación transcribimos. Estos textos contienen su respuesta a la pregunta por las relaciones entre la música, por una parte, y el lenguaje, la imagen y el concepto, por la otra, esto es, ofrecen su *primer modelo en torno al lenguaje*: «la canción popular es ante todo el espejo musical del mundo, la melodía originaria, que ahora anda a la búsqueda de una apariencia onírica paralela y la expresa en la poesía. *La melodía es, pues, lo primero y universal*, que, por ello, puede padecer en sí también múltiples objetivaciones, en múltiples textos... La melodía genera de sí la poesía, y vuelve una y otra vez a generarla»[21]. «En la poesía de la canción popular vemos, pues, al lenguaje hacer un supremo esfuerzo de imitar la música... Con esto hemos señalado la única relación posible entre poesía y música, entre palabra y sonido: la palabra, la imagen, el concepto buscan una expresión análoga a la música y padecen ahora en sí la violencia de ésta»[22].

Destaquemos los pilares que soportan este *primer modelo de filosofía del lenguaje* que podemos hallar en la obra de Nietzsche. La tesis básica dice, como reza el título de su obra en la primera edición, que el nacimiento de la tragedia se produce en —o, quizá mejor, desde (*aus*)— el espíritu de la música: primero hay música y, a partir de la música, se genera la tragedia, gracias a la intervención apolínea del mito trágico. Su fundamentación metafísica la proporciona Schopenhauer. Siguiendo a su maestro, Nietzsche sostiene que «el arte dionisíaco expresa la voluntad en su omnipotencia, por así decirlo, detrás del *principium individuationis*, la vida eterna más allá de toda apariencia y a pesar de toda aniquilación»[23]; para ello la música cuenta con una simbólica compleja, a saber, el sonido, el compás, el ritmo, el dinamismo, la cadencia, los intervalos, las disonancias, la melodía y la armonía[24]; con esos medios produce el baile y el canto coral, consiguiendo transformar a los humanos en obras de arte[25]. De ahí que juegue un papel imprescindible y decisivo en el alumbramiento del poeta lírico, de la canción popular y, sobre todo, de la tragedia: «La historia de la génesis de la tragedia griega nos dice ahora, con luminosa nitidez, que la obra de arte trágico de los griegos nació realmente del espíritu

21 NT, § 6, pp. 68-69.
22 NT, § 6, p. 69.
23 NT, § 16, p. 137.
24 NT, § 2, p. 49.
25 NT, § 1, p. 45.

de la música»[26]. Las artes de Apolo, es decir, las artes plásticas y figurativas, la mímica, el lenguaje, la poesía, el relato mítico, los diálogos, las palabras y los conceptos, por sublimes que sean, jamás superan el ámbito individualizante y apariencial, y por ello ocupan un lugar secundario y derivado, imitativo y filial, el de la copia. Servirse del lenguaje es, pues, quedarse corto siempre, empobrecer la comunicación y limitar el mensaje.

Uno de los escritos preparatorios —la conferencia de enero de 1870, «El drama musical griego»— llega a la misma conclusión por un camino diferente, menos metafísico y más psicológico: en la tragedia ática «la música fue aplicada... sólo como medio para una finalidad: su tarea era la de trocar la pasión del dios y del héroe en una fortísima compasión en los oyentes. Sin duda esa misma tarea la tiene también la palabra, mas para ésta es mucho más difícil resolverla y sólo puede hacerlo con rodeos. La palabra actúa primero sobre el mundo conceptual, y sólo a partir de él lo hace sobre el sentimiento, más aún, con bastante frecuencia no alcanza en modo alguno su meta, dada la longitud del camino»[27]. El lenguaje verbal utiliza conceptos, intermediarios que colocan una frontera en la comunicación del sentimiento, pues obligan a pasar por el desvío de los pensamientos. Además, el lenguaje no sólo está condenado por ello a transmitir parcelas de la superficie de lo anímico mediante meras sugerencias, sino que también es incapaz de exponer lo que en la realidad se da de un modo simultáneo, ya que ha de ir construyendo su mensaje poco a poco, sucesivamente, palabra a palabra, frase a frase, a lo largo del tiempo.

Todo ello tiene derivaciones y acarrea consecuencias; por ejemplo: más que valorar la gran calidad de los textos de los grandes trágicos, lo que hace Nietzsche es deplorar que hayamos perdido su música[28], como luego se lamentará de haber escrito su bellísimo libro, cuando, en su opinión, hubiera debido de intentar cantarlo. Si la música o la melodía es la madre, y el texto, las imágenes, las representaciones y, en suma, las palabras son sus hijos, la primera podrá seguir dando a luz nuevas creaciones, pero para éstos es imposible recorrer el camino inverso, son meros efectos inferiores a su causa, copias imperfectas del genuino original. Se comprende entonces que los productos insonoros del lenguaje verbal, esto es, los conceptos o el lenguaje conceptual, la dialéc-

[26] NT, § 17, p. 139.
[27] «El drama musical griego» en NT, ed. cit., p. 209.
[28] Cf. *op. cit.*, p. 208.

tica que sólo atiende a los argumentos y al pensamiento, y, por supuesto, la lógica y la silogística, reciban las peores críticas por su reducción de lo trágico a un sordo juego optimista de inteligencia argumentativa, como una especie de ajedrez en silencio[29].

4. Los límites del schopenhauerismo del joven Nietzsche

Se podría decir que en la defensa nietzscheana de Dioniso y de la tragedia se realiza en cierto modo su deseada inversión del platonismo. En numerosos textos lleva a cabo Nietzsche su apasionada crítica contra el trío formado por Eurípides, Sócrates y Platón, así como contra la pléyade de retoños de su fallida propuesta antiestética, productos imperfectos que no pueden encontrarse ya en el espacio configurado por los dos únicos instintos artísticos reconocidos, el apolíneo y el dionisíaco. Esta constante crítica que atraviesa todos los capítulos del libro no se limita a insinuar los fundamentos de una comprometedora esperanza artística —la música alemana paradigmáticamente representada por el curso solar que va de Bach a Beethoven y de éste a Wagner—, sino que se reclama el renacimiento de la tragedia y de la cultura trágica, es decir, frente al *socratismo estético* y el *platonismo*, Nietzsche lucha por una sabiduría más profunda y abismática, la *sabiduría dionisíaca*. Ahora bien, ¿en qué medida consigue el joven Nietzsche subvertir a Platón?

Es muy dudoso que un reconocido discípulo de Schopenhauer, aparentemente tan aplicado y proselitista, pudiera librarse por completo y en seguida de esa omnipresente influencia. En el §16 de su libro cita un largo fragmento de Schopenhauer que dice que la música y las melodías se asemejan a las figuras geométricas y a los números, que las melodías expresan el sentimiento «pero siempre en la universalidad de la mera forma, sin la materia, siempre únicamente según el en-sí»[30]; en una palabra, que la música expresa los *universalia ante rem*[31]. Más adelante, el propio Nietzsche retoma este término escolástico haciéndolo suyo[32] y añade además que «la música es la auténtica Idea del mundo, el drama es tan sólo un reflejo de esa Idea, una aislada sombra de la misma»[33]. El vocabulario y las metáforas que aquí aparecen son de tal rotundidad que no

29 Cf. NT, § 11, p. 103.
30 NT, § 16, p. 134.
31 *Op. cit.* p. 135.
32 Cf. NT, § 21, p. 169.
33 Cf. *op. cit.*, p. 171.

pueden sino provocar fuertes sospechas en el mejor de los casos. La aparentemente nueva *metafísica estética* del joven pensador confirma la existencia de una dualidad decisiva: lo acústico y lo óptico, lo musical y lo figurativo, lo inexpresable y lo conceptual, la música y el *logos*. Podríamos admitir que los valores están invertidos, que ahora aparecen cabeza abajo, pero el esquema sigue siendo tan metafísico como el de Platón. Si este diagnóstico está en lo cierto, entonces el libro del profesor de Basilea es menos original de lo que aparenta porque, en el fondo, su autor tan sólo es un epígono de Schopenhauer, un buen discípulo capaz de persuadir con su notable escritura y que, con atisbos de creativa genialidad, traduce innovadoramente las tesis metafísicas y estéticas del maestro con la ayuda del brillante dúo de Apolo y Dioniso.

No podremos pasar por alto que ese libro imposible es también, como advierte su autor en plena madurez, una obra «independiente, obstinadamente autónoma incluso allí donde parece plegarse a una autoridad y a una veneración propia»[34]. Así pues, y de acuerdo con otros pasajes, *El nacimiento de la tragedia* es un «libro *probado*», un «libro altanero y entusiasta», un «libro temerario» en el que en todo caso hablaba «una voz extraña, el discípulo de un "dios desconocido"»[35]; «¡Cuánto lamento ahora el que no tuviese yo entonces el valor de permitirme, en todos los sentidos, un *lenguaje propio* para expresar unas intuiciones y osadías tan propias - el que intentase expresar penosamente, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, unas valoraciones extrañas y nuevas, que iban radicalmente en contra tanto del espíritu de Kant y de Schopenhauer como de su gusto!»[36].

Estos juicios del propio autor, testimonios de reconocimiento y de reivindicación explícita, no van errados, pues hemos de admitir que, a pesar de la corrección del argumento que sostiene que la *opera prima* de Nietzsche está construida siguiendo la pauta genético-estructural de la dualidad metafísica y que, por ello, es un texto dominado por esquemas y valoraciones de Platón, Kant, Hegel y Schopenhauer, no obstante alberga entre sus páginas una insólita y enigmática forma de filosofar. Un posible camino de búsqueda de esas valoraciones extrañas y de esos nuevos presentimientos de raigambre dionisíaca consiste en mostrar que Nietzsche no sigue con fidelidad el esquema de dualidades de la clave genético-estructural

34 NT, «Ensayo de autocrítica», § 2, p. 27.

35 *Op. cit.*, §§ 2-3, pp. 28-29.

36 *Op. cit.*, pp. 33-34.

de su libro, sino que constantemente las mezcla y las altera, que las usa con tan increíble libertad que, fiel a su desconocido dios, parece que practicase una escritura ebria y orgiástica. He aquí, sin desarrollar, tres ejemplos sobre la música.

1. La música es capaz de jugar un doble papel: puede ser verdadera música dionisíaca —como en la tragedia ática y en Wagner— o música adionisíaca —como en la pintura musical del ditirambo nuevo y en la ópera moderna—. Así pues, este arte metafísico tampoco tiene una esencia fija y determinada sino que puede sufrir graves oscilaciones, puede ser la Idea inmediata de la vida eterna[37], pero también es susceptible de convertirse en un mezquino reflejo de la apariencia misma, siendo, por ello, infinitamente más pobre que ésta misma[38].

2. Aunque la música dionisíaca es la música como tal, la música sin más —*die Musik überhaupt*—, en varias ocasiones habla Nietzsche de la *música apolínea*, aunque parezca una paradoja; por ejemplo: «La música de Apolo era arquitectura dórica en sonidos, pero en sonidos sólo insinuados, como son los propios de la cítara».[39] Por lo tanto, ni siquiera el arte dionisíaco por antonomasia le pertenece al dios de las bacantes en propiedad exclusiva.

3. Incluso partes del corazón más íntimo de la música poseen dicha preocupante flexibilidad escurridiza o, quizá mejor, una excepcional capacidad de transformarse y transmutarse; en el ditirambo dionisíaco «de repente las otras fuerzas simbólicas, las de la música, crecen impetuosamente, en forma de rítmica, dinámica y armonía»[40]. Si basándonos en esta afirmación llegamos a pensar que estas tres fuerzas simbólicas son las propiedades esenciales de la genuina música dionisíaca, de las cuales ocupa la primera plaza aquel ingrediente que es imprescindible para la danza, esto es, *el ritmo*, entonces es probable que nos hayamos equivocado, pues en esa misma página el joven Nietzsche también afirma con claridad que «si bien, según parece, la música era conocida ya como un arte apolíneo, lo era, hablando con rigor, tan sólo como oleaje del ritmo, cuya fuerza figurativa fue desarrollada hasta convertirla en exposición de estados apolíneos.» Situar el ritmo en el ámbito de Apolo o en el de Dioniso es, en efecto, un problema quizá insoluble

[37] NT, § 16, p. 137.
[38] NT, § 17, p. 142.
[39] NT, § 2, p. 49.
[40] *Ibidem*.

desde las páginas del libro de juventud del melómano profesor de filología clásica.

5. La tragedia en el lenguaje

No es casual que sea de nuevo el lenguaje la piedra de toque que demuestre el genuino significado de la interpretación nietzscheana de la tragedia. Nos centraremos para ello en el difícil apartado 4 del importante escrito preparatorio, redactado en el verano de 1870 tras varias series de apuntes, denominado «La visión dionisíaca del mundo». Aquí se dice, en síntesis, que la comunicación del sentimiento y del conjunto de elementos que lo constituyen se puede llevar a cabo a varios niveles: primero, *la comunicación consciente del lenguaje conceptual*, que transmite las apariencias del ser humano individual, sus reflexiones y sus pensamientos particulares; segundo, *la comunicación instintiva e inconsciente del lenguaje gestual*, esto es, el simbolismo dirigido al ojo con el que se expresa el ser humano genérico, el humano en cuanto miembro de una especie animal característica; y tercero, *la comunicación no óptica, sino acústica, del lenguaje sonoro, también inconsciente*, con cuyos sonidos habla la voluntad. Estos tres estratos gozan de cierta autonomía, aunque a menudo actúan en conjunción: «A la fusión intimísima y frecuentísima entre una especie de simbolismo de los gestos y el sonido se le da el nombre de *lenguaje*. En la palabra, la esencia de la cosa es simbolizada por el sonido y por su cadencia, por la fuerza y el ritmo de su sonar, y la representación concomitante, la imagen, la apariencia de la esencia son simbolizadas por el gesto de la boca. Los símbolos pueden y tienen que ser muchas cosas; pero brotan de una manera instintiva y con una regularidad grande y sabia. Un símbolo notado es un *concepto*: dado que, al retenerlo en la memoria, el sonido se extingue del todo, ocurre que en el concepto queda conservado sólo el símbolo de la representación concomitante. Lo que nosotros podemos designar y distinguir, eso lo "concebimos"»[41].

Al atender a los diversos mecanismos de la comunicación efectiva, Nietzsche, a pesar de su constante entronización de la música, tiene que matizar su negativa valoración del lenguaje verbal, pues ha de reconocer que la palabra hablada también es sonora y gestual, es decir, que *en el lenguaje ya están presentes de hecho las dos divinidades griegas que le guían en la construcción de su estética de juventud, Apolo y Dioniso*. El lenguaje es, pues, más

[41] «La visión dionisíaca del mundo» en NT, ed. cit., p. 254.

complejo de lo que una mecánica utilización del esquema binario presupondría: cuenta con un elemento dionisíaco, sonoro, tonal o musical, que es universal; y con un elemento apolíneo, figurativo, gestual —las posiciones de los órganos del habla al proferir vocales y consonantes. Se puede seguir manteniendo entonces que la esencia de la cosa es inalcanzable para el pensamiento en la medida en que éste se limita a engarzar conceptos, pero la tesis ya deja de tener validez para el pensamiento hablado o para el lenguaje verbal. Incluso el simple intercambio de meros conceptos, signos carentes de propiedades acústicas, diferenciados por su constitución gráfica, conscientes y memorizados, tiene sus efectos y actúa sobre nosotros: los conceptos nos motivan e incitan, puesto que simbolizan emociones y apariencias de la voluntad, aunque no alcancen su esencia[42].

No se olvide que un rasgo significativo de este modelo es su omnipresente lingüisticidad: en él todo son lenguajes, tanto el *lenguaje de las palabras* como el *lenguaje de los gestos* y el *lenguaje de la música*; más aún, Nietzsche no sólo define hasta el mismo sonido como si fuese un lenguaje, sino que también describe el proceso expresivo-comunicativo que va de la voluntad y el instinto a la sonoridad, de ésta a la figuración y a la gestualidad, y de éstas —de las imágenes— a las palabras y los conceptos, sirviéndose en las tres etapas diferenciadas de elementos lingüísticos: excepto la voluntad o la esencia del mundo, todo lo demás son símbolos; la unión que acontece en la palabra viva genera plexos de signos, conjuntos de elementos interrelacionados entre sí de poderosa eficacia comunicativo-transformadora: a través de ellos circula la sabiduría trágica.

En conclusión, el dionisismo excesivo y el melocentrismo acentuado no hacen justicia a la radical defensa que *El nacimiento de la tragedia* lleva a cabo de todo lo trágico, en especial de la tragedia y del lenguaje vivo, es decir, del lenguaje hablado que transmite pensamientos argumentados pero también implica gesto y música (acentuación, timbre, ritmo, melodía, etc.) y tiene la facultad de mover las emociones, los sentimientos y la voluntad. La filosofía de Nietzsche en su primer libro no se limita, por tanto, a copiar valoraciones ajenas, puesto que defiende una original estética trágica que está en correspondencia con su interpretación de la tragedia ática. En consecuencia, es falso afirmar que se limite

[42] Cf. *op. cit.*, p. 255.

a repetir y aplicar lo pensado por Schopenhauer[43]: bastará con reivindicar la importancia de las apariencias, esto es, la ineludible aportación artística de Apolo, incluso sin eliminar por completo la metafísica escisión entre esencia y apariencia, para que el esquema anterior se venga abajo. Pensar a fondo la enigmática relación entre Apolo y Dioniso y analizar el lenguaje simbólico mediante el cual Nietzsche nos la indica constituye para nosotros el gran signo de interrogación dionisíaco que pervive y se acrecienta en la obra posterior del filósofo. Tal vez ello configure también lo verdaderamente «problemático», lo «impensado» —la senda perdida que sobrepasa la línea de la metafísica y la trata de superar— en ese extraordinario libro de juventud.

[43] No hemos abordado aquí el problema de las concepciones musicales que Nietzsche defendía en este libro, menos wagneriano de lo que se supone. Remitimos para ello a los artículos del número monográfico dedicado a «Nietzsche y la música» de la revista *Estudios Nietzsche*, 3 (2003).

Nietzsche y la justificación estética de la existencia. El placer de lo trágico

Luis Enrique de Santiago Guervós
Universidad de Málaga

Cuando habla Nietzsche de la «justificación estética de la existencia», no se refiere a un procedimiento teórico de una posición filosófica determinada o de un principio, sino que hay que comprender esa expresión, que se hace explícita sobre todo en su época de juventud, como el resultado de querer hacer de su propia vida un experimento. «Mi teoría —solía decir— se desarrolla a partir de mi "praxis"»[1]. Por consiguiente, esta proposición que marca una hoja de ruta o una estrategia, y que se relaciona con la dimensión práctica y experimental de su pensamiento, determina también esa forma nueva de entender la estética, en la que él mismo experimenta la fuerza transformadora del arte en su propia vida[2]. Partimos del hecho de que sus experiencias personales de renacimiento y transfiguración le condujeron a buscar el significado de la *existencia misma* en un modo de actitud estética cuasi religiosa. Y esto explica, en parte, que sus pensamientos sobre el arte estuvieran siempre dominados por aquella convicción básica que desde el principio le habría de servir de guía, es decir, que el arte puede contribuir a la formulación de una *justificación estética de la vida misma y del mundo*, y que el arte es lo que hace soportable la vida. Este sentido pragmático del arte, que tiene su origen en la forma en que lo pensaron los griegos, suponía la creación para nosotros de otro mundo distinto del mundo real, un mundo en el que podemos inmergirnos de vez en cuando para encontrar el *consuelo metafísico*

[1] EH, «Por qué escribo tan buenos libros», § 4.

[2] Ver mi trabajo: «Nietzsche's self-interpretation within his own work: a philosophical experiment», en *New Nietzsche Studies*, Volume 8, Numbers 3 and 4 (Fall/Winter 2011), pp. 1-18.

de las penas de la existencia, aunque solo sea por un momento. Por eso los griegos concibieron la esencia de la vida y de la naturaleza como algo horrible, como una fuerza que destruye al individuo. Esta perspectiva nietzscheana que tiene su formulación en aquella proposición que marcaba un nuevo camino en el desarrollo de su pensamiento: «ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...»[3], oponía una alternativa ostensiblemente artística a la perspectiva socrática sobre la vida. Por eso la justificación estética de la existencia significa al mismo tiempo el rechazo de cualquier forma de interpretación moral, en el sentido de que la sola justificación de la existencia se da, según los resultados ya presentes en el primer Nietzsche, si sabemos emanciparnos de la idea del «dios-moral» en favor del «dios-artista» que hace de la creación «un placer», el dios que al crear libera su propia plenitud y sobreabundancia. En definitiva, detrás de este planteamiento nos encontramos con la reducción del mundo de la moral al mundo de la apariencia o, en otros términos, al mundo del arte y de la estética.

En este trabajo trataremos de explicar en primer lugar cómo Nietzsche va matizando y contextualizando este principio. En un segundo momento estudiaremos la impronta del sentido trágico de la existencia del mundo griego en los argumentos que fundamentan dicha justificación. La tragedia griega, como arte supremo, se convierte en el referente paradigmático que legitima el sentido del mundo y de la existencia. Su esencia dialéctica y agónica adquieren caracteres de ejemplaridad en el héroe trágico que escenifica el drama de la existencia. Por último Nietzsche recurre al concepto de juego como el elemento que sienta la base para la justificación estética del mundo y termina por buscar una fundamentación fisiológica a sus argumentos en torno a su formulación de la voluntad de poder como arte.

1. «Sólo» como fenómeno estético se justifican el mundo y la existencia

Nietzsche completa y sintetiza los principios de su estética de la vida, o de su «metafísica de artista», en un postulado programático en el que enfáticamente afirma que: «sólo» *estéticamente* puede justificarse la vida, es decir, el mundo y la existencia. Para comprender el sentido profundo de esta proposición, que legitima la posibilidad de entender su filosofía como estética, es necesario tener en cuenta las connotaciones que se perfilan en ese pronun-

[3] «Ensayo de autocrítica», OC I 330.

ciamiento. En primer lugar, llama la atención la radicalidad de su actitud filosófica, cuando en *El nacimiento de la tragedia* afirma que «*sólo*» (*nur*) «como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo»[4]. El contexto en el que figura una primera formulación del principio de que el arte justifica la existencia es bastante claro. Por una parte, habla de la «*justificación* del mal humano»[5], cuando se publica en 1871 su trabajo sobre «Sócrates y la tragedia griega». Esta tesis es retomada después en *El nacimiento de la tragedia* acentuando la palabra «justificación», a pesar de tratarse de un concepto clave en el pensamiento de origen protestante y luterano. Aquí introduce Nietzsche uno de los fundamentos de su teoría estética al afirmar que es en el *arte* donde reside la fuerza y el sentido profundo de la legitimación auténtica de la vida. Nietzsche insiste, y no de pasada, que se trata de una «justificación», pero es una justificación «*eterna*». Con lo cual parece estar poniendo en relación la idea de la justificación estética de la vida con la idea del *eterno retorno*, la cual encierra al mismo tiempo el anhelo de que esta justificación se repita eternamente. Esta justificación tendría que ver, en segundo lugar, con la idea, desarrollada en la «metafísica de artista», que los griegos tenían de la esencia de la vida y de la naturaleza como algo horrible, como una esencia que destruye al individuo. Sin embargo la existencia humana aparecía «justificada» en la «bella apariencia» de la mitología griega del Olimpo de los dioses. En este sentido, el auténtico creador de este mundo de arte, «el artista primordial del mundo» del que nosotros no seríamos más que imágenes y proyecciones artísticas, necesitaría al hombre para su propia redención.

En la *Gaya ciencia*, donde la metafísica de su primera época ha quedado ya de alguna manera superada, y donde la ciencia queda despojada de toda esperanza de justificación existencial, matiza aquella primera afirmación y nos proporciona claramente la clave para poder interpretar el *dictum* anterior: «La existencia nos resulta siempre *soportable* como fenómeno estético, y a través del arte se nos han dado ojos y manos y ante todo la buena conciencia para

[4] GT, sec.5, OC I 355. En GT, sec. 24, OC I 435 vuelve a hacer alusión a dicho principio: «Aquí se hace necesario elevarse, con audaz arremetida, hasta una metafísica del arte, al repetir yo mi tesis anterior de que sólo como fenómeno estético aparecen justificados la existencia y el mundo: en este sentido, es justo el mito trágico, el que ha de convencernos de que incluso lo feo y lo disarmónico son un "juego artístico" que la voluntad juega consigo misma, en la eterna plenitud de su placer».

[5] GT, sec. 9, OC I 372.

poder hacernos a nosotros mismos un fenómeno estético»[6]. En esta época se vuelve Nietzsche de nuevo hacia el arte con la esperanza fundada de poder crear nuevos valores, o en todo caso crear las ilusiones de una existencia llena de sentido y fundamentada. Pero el arte al que apela ahora no es ya una realidad metafísica, sino algo más humano. Y precisamente porque el arte es algo humano, porque es producto e invención del hombre, lo mismo que la ciencia, no se puede esperar de él una «redención» efectiva, sino que se aplica como una terapia, como una medicina y un »bálsamo» frente a la vida. Con ello se completa y se fundamenta el argumento al añadir la idea de que la existencia sólo es soportable a través del arte. Sin el arte, la existencia no tendría sentido, puesto que su fuerza es lo que hace «posible» vivir la vida. Frente a la quiebra de mundos ideales y divinos el arte hace posible que nosotros podamos mirarnos a nosotros mismos, a nuestras vidas, con orgullo, como a nuestra propia creación, mirar nuestra vida como miramos una obra de arte plástico en el marco de esa obra de arte universal que es la vida como un todo. Ahora bien, si la vida y el mundo no dependen ya para su justificación de ningún dios, porque se asume el acontecimiento de la «muerte de dios», pero tampoco de ninguna Razón ni de la voluntad humana, entonces no hay instancia fuera de ella que la justifique y la legitime, ya que la historia del mundo y la vida misma no persiguen ningún plan ni están ordenados a un fin, sino que es más bien como un «juego» o una «comedia artística». Tampoco se debe dejar tal justificación en manos de la ciencia y de la moral, pues una y otra son instrumentos distorsionantes de la existencia y de la realidad, mientras que la estética en su sentido original (*aisthesis*) implica siempre una rica percepción del mundo y de la vida.

Así pues, justificar la vida estéticamente supone de esta manera valorar el mundo desde la perspectiva de su forma artística. Pero si la existencia en su esencia es necesariamente engaño, ilusión, perspectiva, apariencia, etc., todos ellos fenómenos negativos «moralmente» pero que forman parte de lo que es la esencia del arte,

[6] FW, § 107, KSA, 3, 464. Se produce un pequeño cambio en la terminología. En vez de «justificada» dice aquí «soportable». En realidad, como afirma Martha Nussbaum («The transfigurations of intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus», en Salim Kemal, Ivan Gaskell y Daniel W. Conway (edts.), *Nietzsche, philosophy and the arts*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 68), en la visión que Nietzsche da del problema, la búsqueda de una justificación para la existencia está en realidad motivada por la necesidad de hacer la vida soportable.

entonces no se puede hablar de justificación moral, sino más bien de una justificación estética. Lo mismo habría que decir en relación con el sufrimiento, ya que Nietzsche también lo entiende como un sueño o una ilusión, y sólo desde la perspectiva estética puede ser justificado. En realidad con la formulación de esta proposición lo único que pretende es llevar hasta sus últimas consecuencias el criterio de valor que había establecido desde el principio: «ver la vida desde la óptica del arte». Si la existencia puede hacerse todavía soportable, y si el existente es todavía capaz de transformar su vida y hacer algo de sí, es porque ha dejado de creer en el «en sí» de las cosas. El ser de las cosas se hace aceptable por la imposición de la «forma» (realidad apolínea) sobre ellas, pues ya no hay una naturaleza «real» de la existencia para ser transformada. Sólo así es posible tal justificación, pues la imposibilidad de una justificación última se hace soportable sólo cuando la vida es «embellecida» al imponer la forma sobre el contenido. En este sentido, la belleza (la vida en su dimensión estética) es el resultado de un quehacer continuo sobre uno mismo, de un continuo interpretarse a sí mismo, de ejercer sobre uno mismo esa violencia propia del artista. Hay que resistir la seducción que pueda producir el resentimiento, algo que requiere no sólo disciplina, sino también fuerza, puesto que «los caracteres que no se dominan a sí mismo son quienes aborrecen la sujeción al estilo»[7], es decir, los débiles. Y esto, el proporcionar estilo al propio carácter, es un «gran arte» que proporciona sosiego y hace soportable la vida al hombre.

La vida, por tanto, sólo puede ser justificada estéticamente en la medida en que tiene en sí misma su propio sentido y no soporta ningún tipo de racionalidad técnica. Nietzsche parece decirnos que la vida, en cuanto que se automanifiesta y se exterioriza, tiene en sí misma una estructura *hermenéutica*. Por eso, se excluye como principio que desde fuera se pueda establecer un sentido o un fin a la vida que sería el objeto de su arte. No se puede hablar, entonces, de una justificación que parte de una reflexión sobre la vida, sino de que el sentido de la vida se fundamenta en su «autoproducción» creadora, no en el fin que le confiere una dirección y un objetivo. Por eso en su *Ensayo de autocrítica* habla de una «provocativa tesis»[8], la de la justificación estética, que contiene la fórmula para una disolución de la metafísica a través del arte. En el mismo contexto habría que situar su definición programática de que el arte es

[7] FW, § 290, KSA, 3, 530.

[8] «Ensayo de autocrítica», § 5, OC I 332.

«la verdadera actividad metafísica» del hombre[9]. Nietzsche ironiza aquí con la pretensión tanto de la metafísica tradicional como de la teología de explicar el mundo filosófica y moralmente. En ese sentido, el arte tiene que hacer lo que la metafísica tradicional y la teología no han podido hacer, es decir, tiene que proporcionar una verdadera justificación del mundo. Y para ello es preciso tener el *poder* de mirar libremente, de *dejar ser* a todas las cosas lo que ellas son, es decir, otorgar la libertad a todo ente en su manifestación, pues la mirada despejada es también un síntoma de fortaleza, y ese poder es precisamente el que nace de la fuerza artística y creadora del hombre. Y en tanto que el arte deja a la vida ser consciente de sí misma, sirve el arte a la vida y se convierte en su condición de posibilidad, en «la actividad metafísica fundamental» del hombre, en su actividad creativa por excelencia, en la medida en que su última meta es llegar a ser «obra de arte»: «Alguna vez me pareció que la solución justa era decretar: "la existencia, en tanto que cierta forma de obra de arte, no está en absoluto bajo la jurisdicción de la moral; antes bien, la moral misma forma parte del reino de los fenómenos"»[10]. Ese era, precisamente, el modelo supremo de los griegos, pues tanto la obra de arte como el individuo son la «repetición del proceso primordial». Más aún. Esa obra de arte que es su vida afirmada en sus contradicciones hace del hombre un artista de su propia existencia. Ahora bien, la vía estética por la que opta Nietzsche para justificar la existencia y el mundo se puede considerar también como una *estrategia,* es decir, la vía de salida y la alternativa no sólo a la metafísica, sino a todo lo que ella ha fundamentado: la religión, la moral, la política, etc., todo lo cual se resume como un «contramovimiento» frente al nihilismo, que niega la vida. En este sentido, el artista ya no es el «ayuda de cámara» de la moral, de una filosofía o de una religión[11], sino que el artista perfecto es el que se ha apartado de lo «real», el que deifica el mundo real falsificándolo. Por eso su estética se inscribe desde el principio dentro de un vehemente *amoralismo*, pues es posible que la proyección de la filosofía de Nietzsche hacia el arte sea también una consecuencia de la anunciada «muerte de Dios. Y esta crítica de la moral está al mismo tiempo exigiendo la fuerza creadora que ha de transformar al individuo mediante un proceso

[9] *Prólogo* a GT, OC I 337.

[10] FP III 797, 36[10]; FP I 174, 7[117].

[11] GM III, § 5.

de «contradicción y armonía», de «necesidad y juego»[12], que se expresa de una forma paradigmática en la tragedia griega.

2. La tragedia como modelo y fundamentación de la justificación estética de la existencia

Para comprender el alcance de la justificación estética es preciso enmarcarla en el contexto de su obra *El nacimiento de la tragedia*, en el que el arte trágico tal y como lo entendieron los griegos en la tragedia ática configura los argumentos necesarios para comprender la alternativa que nos presenta Nietzsche. Lo trágico ofrecía además a su pensamiento un paradigma inigualable para pensar el arte en la antigüedad griega y en la actualidad, y elevarlo a modelo estético. Pero ese paradigma, al mismo tiempo, es revestido simbólicamente por el otro paradigma del drama musical wagneriano, que encarna todas las virtualidades de la tragedia griega. Así pues, para Nietzsche, el arte de la tragedia, como *metáfora* de la existencia, simboliza mejor que cualquier otra forma de expresión la relación del hombre con la vida. Esto explica que la *tragedia ática* se convierta en la referencia por excelencia para pensar el arte, sobre todo, porque la estética de lo trágico le proporciona a Nietzsche la luz necesaria para desvelar la esencia de lo existente y el fondo primordial del mundo y del hombre. Por eso, no se puede separar el concepto que Nietzsche tiene del arte en un principio del de la tragedia como obra de arte, pues lo cierto es que, cuando habla del arte, siempre tiene en mente la tragedia, porque el arte es en definitiva «el arte de la tragedia»[13]. En el fondo, como escribía a su amigo Rohde, había que «legitimar y probar algo filosóficamente»[14], es decir, a través de una metafísica, que no era simplemente una iluminación poética, sino un instrumento para solucionar el enigma de la comprensión griega del mundo y de la existencia, para aplicarla hermenéuticamente a la renovación cultural del presente. Pues esta forma suprema del arte, que Nietzsche definía como la «actividad propiamente metafísica del hombre», en la medida en que el arte trágico penetra toda super-

[12] *La filosofía en la época trágica de los griegos*, § 7, OC I 591.

[13] El desarrollo de lo trágico en Nietzsche tiene su referencia fundamental en *El nacimiento de la tragedia*, y escritos preparatorios, y en los últimos aforismos del *Crepúsculo de los ídolos*. Sobre la concepción nietzscheana de la tragedia pueden consultarse las obras de Manuel Barrios Casares, *Voluntad de lo trágico*. Suplementos Er, Sevilla, 1993 y Remedios Ávila, *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad de Granada, Granada, 1986.

[14] Carta a Rohde, 29-3-71, CO II 194.

ficie y apariencia, significa la mirada profunda que llega hasta el corazón mismo de las cosas, y como tal supone la justificación de la misma apariencia. Es así como la tragedia se convierte en la clave que abre el significado del mundo y en praxis de valoración como alternativa al «optimismo racional» representado por el pensamiento socrático. Fink[15], siguiendo las pautas de Heidegger, interpreta en clave ontológica este desvelamiento que se da en lo trágico, y lo considera como la primera formula fundamental para su experiencia del ser. Y puesto que la tragedia cumpliría esta función ontológica de desvelamiento, no podría entenderse simplemente como una forma de arte entre muchas, sino como la forma suprema. De ahí que para Nietzsche la tragedia ofreciese sin mayores rodeos una visión no discursiva del contraste entre «esta auténtica verdad natural y la mentira civilizada que se comporta como si ella fuese la única realidad», un contraste que es similar «al que se da entre el núcleo eterno de las cosas, la cosa en sí, y el mundo aparencial en su conjunto»[16]. Esto pone de manifiesto, que el mundo aparentemente ordenado y lleno de sentido en el que vivimos es una *creación* nuestra que hemos puesto entre nosotros y el mundo real, que sigue su curso prescindiendo de nuestras visiones, valores o deseos.

Para comprender mejor el por qué lo trágico sirve de fundamento a Nietzsche para justificar la existencia y el mundo, es preciso explicar ciertas polaridades que determinan el desarrollo de su propia esencia. Hay tragedia, porque se da esa polaridad o dialéctica entre un trasmundo amenazante y una voluntad estética e imaginativa. Esto es lo propio del arte trágico, puesto que «el modo en que el arte afronta esta polaridad consiste en la afirmación de cada una de las partes y de su mutua dependencia»[17], de tal manera que una es condición de la otra: la intensidad de una condiciona la elevación y la cualidad estética de la imagen ofrecida por la segunda. El modelo que nos ofrece Nietzsche desde las primeras páginas de *El nacimiento de la tragedia* no es otro que el impulso dionisiaco, que en su tendencia a la desmesura la «naturaleza alcanza su júbilo artístico, sólo en ella el desgarramiento del *principiumm individuationis* se convierte en un fenómeno artístico»[18]. Si es la *hybris* la que revela la esencia de la naturaleza y de la existencia

[15] E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*. Alianza, Madrid, 1979, p. 161.

[16] GT, sec. 8, OC I 364.

[17] Remedios Ávila, *Identidad y tragedia*, *op. cit.*, p. 142.

[18] GT, sec. 2, OC I 343.

como pulsión vital, y al mismo tiempo como contradicción y dolor, configura en cuanto disolución y revelación el nexo dialéctico entre lo negativo y lo positivo: «Una "idea", —dice Nietzsche en una retrospectiva en *Ecce Homo*, la antítesis dionisíaco y apolíneo—, traducida a lo metafísico; la historia misma, como el desenvolvimiento de esa "idea"; en la tragedia, la antítesis superada en unidad»[19]. Esta expresión que desprende un «pestilente tufo» hegeliano, pone de relieve que la oposición y las polaridades es lo que verdaderamente constituye a lo trágico, al mismo tiempo que lo trágico reconduce la apariencia a la unidad originaria y, por tanto, elimina la oposición entre ilusión y realidad. Esto explica el por qué se pasa del pesimismo al *optimismo trágico* y por qué la *dialéctica de lo trágico* entiende la negación hegeliana como *destrucción*. Pero ésta se comprende como un proceso activo que sigue a una expansión de fuerza, es decir, a la victoria de las fuerzas más poderosas. En este sentido, y conforme al espíritu dionisíaco, la *destrucción* es la dimensión esencial de la vida, porque representa el crecimiento, la expansión o el desarrollo de la misma[20]. Es evidente que detrás de esta forma de entender lo trágico como dialéctica está sin duda Heráclito. En *La filosofía en la época trágica de los griegos* Nietzsche resume estas ideas de la siguiente manera: «El devenir eterno y único, la absoluta indeterminabilidad de todo lo real, que constantemente actúa y deviene pero nunca *es*, como enseña Heráclito, es una idea terrible y sobrecogedora [...] Se necesita poseer una fortaleza extraordinaria para transformar este hecho en su contrario, esto es, en un sentimiento de sublimidad y de estupor. Heráclito llega a este resultado observando *el proceso concreto del nacimiento y la muerte* y concibiéndolo como una forma de polaridad, como escisión de una fuerza en dos actividades cualitativamente diversas, opuestas y tendentes a una reunificación»[21].

Este texto parece afirmar que el mundo de la experiencia se configura como un mundo de las *diferencias*[22], en el que su unidad es la unidad de las diferencias y sus relaciones. Pero desde la

[19] EH, «El nacimiento de la tragedia», § 1.

[20] Cfr. S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault.* Feltrinelli, Milán, 1981, p. 48s. Ver también mi libro: *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche.* Trotta, Madrid, 2004, p. 249 ss.

[21] *La filosofía en la época trágica de los griegos*, sec. 5, OC I 586.

[22] Cfr. Olivier Ponton, *Nietzsche - Philosophie de la légèreté.* Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 2007, p. 19 s.

perspectiva nietzscheana el hombre no ve más que la apariencia, es decir, algo acabado, permanente, cuando la realidad es bien distinta: «lo que ocurre verdaderamente es que en cada instante residen simultáneamente y emparejados, tanto la luz como las tinieblas, lo amargo y lo dulce, semejantes a dos luchadores de los que, a veces uno, a veces el otro, obtienen la ventaja»[23]. Esas «diferencias» y polaridades que constituyen el fundamento del arte trágico y que Nietzsche traslada a la vida, en su permanente lucha por la existencia, se reflejan en lo que para los griegos constituía estéticamente un elemento esencial: el *agón*, es decir, la lucha y la contienda, que son el lugar común en el que se despliegan las diferencias y que tiene su modelo ejemplar en el héroe griego

3. Los héroes del drama trágico y su valor existencial

La tragedia nos presenta también con modelos ejemplares cómo vivir frente a «hechos» de existencia. Nos enseña cómo los seres humanos pueden actuar noblemente frente al sufrimiento humano y cómo los héroes trágicos no buscan la redención desde una existencia que los condena a muerte, sino que toman el sufrimiento sobre ellos mismos. En este sentido, y siguiendo con la línea argumentativa anterior, la dialéctica de lo trágico encuentra su máxima expresión en la vida del héroe, puesto que su sufrimiento y destrucción tal vez sea el elemento más representativo de su interpretación de lo trágico y sus implicaciones estéticas. «El héroe pertenece a lo físico, a lo efímero; su destrucción a lo metafísico, a lo eterno; y su estatuto es definido por contraste con el coro»[24]. Esta distinción se apoya en que lo apolíneo es lo no real, mientras que lo dionisíaco es lo permanente, es decir, respondemos a lo dionisíaco en un nivel más profundo, elemental. De esta manera, el héroe encarna en sí mismo la dialéctica propia de lo apolíneo, efímero y aparente, y de lo dionisíaco, lo que permanece a un nivel más profundo; pero al mismo tiempo tiene conciencia de que no puede superar esa tensión, y no puede eludirla porque «la tragedia es el conflicto entre lo necesario y lo imposible»[25]. Precisamente por eso mismo, en el drama griego el héroe es solamente una *imagen*, es decir, «una imagen de luz proyectada sobre una pantalla

[23] *Ibid.*, pp. 60-61.

[24] M. S. Silk & J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 266.

[25] Remedios Ávila, *op. cit.*, p. 212.

oscura, o sea, enteramente apariencia»[26], o como dice en otro lugar, es «el espejo del dolor primordial y de la ilusión»[27]. De ahí que el fracaso del héroe sea al mismo tiempo también su victoria, y que en su aniquilación triunfe la vida como voluntad general. «Es necesario para el héroe trágico ir al fondo de aquello con lo que él debe conseguir la victoria»[28], dice Nietzsche. Es decir, el hombre que quiere superarse a sí mismo, que trata de justificar su existencia, desciende hasta el fondo último de las cosas, al «trasmundo» en el que se apoya nuestra existencia, para descubrir la sabiduría que hay en él: los hombres necesitan el «culto de la superficie» para poder vivir y encuentran su único placer en falsear la imagen de la vida. Cuando Rohde sale en defensa de Nietzsche en la polémica sobre *El nacimiento de la tragedia,* comenta de una manera poética: «el hombre aparece hundido en la nada, en un abismo sin fondo; pero lo reanima el sentimiento sublime de una nueva alegría mágicamente poderosa. El sol se pone; pero allá arriba se cierne el numeroso ejército de las estrellas: la plenitud de la vida cotidiana se ha extinguido como el humo, pero el hombre siente palpitar en sí el fuego que alumbra a todas las cosas, él se siente a sí mismo como el Uno, lo Eterno que en la vida de la tierra y en los afelios de la infinitud edifica cada día nuevos reinos de belleza»[29].

La tragedia, por tanto, nos presenta la *destrucción* de la individualidad del héroe como transformación hacia una nueva forma que, al mismo tiempo, significa su *exaltación*, porque sencillamente nos da una idea del poder de la vida que subyace a un nivel más profundo, del que nosotros participamos, pero que solamente es percibido cuando la individualidad es transcendida[30] en sus limitaciones individuales como en Prometeo. Con la muerte del héroe la tragedia consigue el «consuelo metafísico» que permite la afirmación heroica de la vida, como en la filosofía de Schopenhauer. «El héroe, apariencia suprema de la voluntad, es negado, para placer nuestro, porque, en efecto, él sólo es un fenómeno, y la vida eterna de la voluntad no es afectada por su aniquilación»[31].

[26] GT, sec. 9, OC I 369.

[27] FP I 194, 7[143].

[28] FP I 191, 7[128]. Cfr. también. M, § 446, KSA, 3, 270; JGB, § 59.

[29] «Comunicación en la *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*», en mi edición de *Nietzsche y la polémica sobre* «El nacimiento de la tragedia». Agora, Málaga, 1997, p. 56.

[30] Cfr. M. S. Silk & J .P. Stern, *op. cit.*, p. 267.

[31] GT 16, OC I 403. Cfr. Giuliano Campioni, *Nietzsche: critica de la moral heroica.* Avarigani, Madrid, 2011, p. 81 s.

Así pues, el héroe que hace efectiva la realidad trágica en las situaciones límite, que no se resigna ante el velo de las apariencias, es capaz de enfrentarse a ese desafío existencial que supone desvelar apasionadamente la verdad que genera su propia destrucción. Por eso, la psicología del artista trágico no está en la voluntad de liberarse del terror, sino en la voluntad de representar y afirmar la vida hasta en sus aspectos más terroríficos, haciendo de ella una «obra de arte». Ese anhelo por la bella apariencia o por la «superficie» como única vía posible para soportar la existencia es lo que lleva al hombre trágico a convertirse en un «ser ligero», haciendo de la levedad su modo de ser fundamental. Pero para ser ligero es preciso antes estar lleno, estar «sobrecargado» de vida, lo mismo que para ser un buen bailarín hay que pisar fuerte para elevarse hacia lo más alto. Es decir, toda descarga implica sobreabundancia. La tragedia, como en todo proceso creador necesita ese desbordamiento que se objetiva creativamente en una obra de arte. Y el arte, como «gran estimulante de la vida» se describe en *El nacimiento de la tragedia* como la «descarga aligerante» de las pasiones, que designa entonces el proceso por el que la posesión dionisiaca se plasma en imágenes, y por el que la música engendra el drama, mediante el éxtasis. La descarga es la resolución artística de la posesión, es decir, el proceso mismo de la creación, proceso que Nietzsche presenta en sus primeros escritos como un proceso cósmico. Pero la estructura de este proceso, insisto en ello, no es la de una negación sino la de una afirmación, la de una sobreabundancia (*Hybris*) que se alivia derramándose. No olvidemos, cómo Wagner definía la irrupción del canto en la *Novena Sinfonía* de Beethoven, como una «explosión de energía», «sobreabundancia de fuerza». La tensión musical suscita la proyección de visiones, realizándose la unión de música y drama. Por lo tanto, la «descarga» no es una técnica de negación de la voluntad, un ascesis o una renuncia en sentido schopenhaueriano, sino ascesis en el sentido griego, el *arte de la existencia*, es decir, un ejercicio de afirmación de la vida que queda justificado estéticamente.

Este proceso, que va de las tensiones de las polaridades a la «ligereza del espíritu libre», se explicitará en el Nietzsche maduro bajo el nombre genérico de «fisiología estética». En un fragmento de 1875[32] de «Nosotros los filólogos», Nietzsche cree que la necesidad de la «descarga» es una «regla fundamental del ser griego» y, al mismo tiempo, contribuye a explicar la estética de la tragedia

[32] FP II 92, 5[147].

y sus implicaciones creadoras. Pero es sobre todo en *La Gaya ciencia*[33] donde encontramos la imagen de una fuerza que se acumula, que genera gran tensión y que finalmente se «desborda» de repente como una efusión de energía, como sucede en todo proceso creador, y fundamentalmente en el proceso de la inspiración que Nietzsche explica magistralmente en *Ecce Homo*[34]. Podemos decir que es una especie de arquetipo en Nietzsche relacionado siempre con el arte y la creatividad, pero también con la superación del nihilismo, pues esta imagen de la descarga tiene como contrapartida o como consecuencia el «aligeramiento» o «levedad».

El héroe trágico, por tanto, tiene un sesgo positivo, no porque invita a morir, sino, al contrario, porque ayuda vivir, pues la tragedia proclama que «nosotros creemos en la vida eterna»[35]. Por eso, para los griegos, el arte es lo que «salva», porque sólo él es capaz de transformar aquellos pensamientos de desagrado por la atrocidad y absurdo de la existencia en representaciones con las que se pueda vivir. Y como forma superior de la ilusión salva la vida, pero no nos salva de lo que es horrible, transportándonos hacia la bella apariencia, sino que *transfigura* en la apariencia los aspectos más sórdidos de la existencia y se convierte en la clave que abre el significado del mundo y de la vida que se trata de justificar. «El arte trágico — dice Fink — nace de la suprema potencialidad del hombre y revela lo horrible incluso en el esplendor de lo bello»[36]; por eso, la vida pude ser vivida plenamente sólo como vida estética. Esta disposición hacia la vida es la que está en condiciones de interiorizar el sufrimiento, consagrando el propio derecho a ser, puesto que el acento no se pone sobre el dolor, sino más bien sobre la vida y su afirmación. Aquí radica, según Deleuze, la esencia de lo trágico[37], en la diversidad de la afirmación, pero al mismo tiempo en la «alegría» de esa afirmación múltiple. Y en esto consiste fundamentalmente la peculiaridad del concepto de lo trágico en Nietzsche, en que dicho concepto no se puede separar ni de la afirmación (esencia de lo dionisíaco) ni del arte (soporte de la existencia). Por eso dice: «La alegría metafísica por lo trágico

[33] FW, § 285.

[34] EH, «Así habló Zaratustra», § 3. GD, «Incursiones de un intempestivo», § 34.

[35] GT, sec. 16, OC I 403.

[36] E. Fink, *op. cit.*, p. 201.

[37] G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 1986, p. 28.

es una transposición de la sabiduría dionisíaca instintivamente inconsciente al lenguaje de la imagen»[38].

Ahora bien, que el espectador en la tragedia sienta un «placer» estético frente a la negación del héroe, no significa un acto de crueldad. El artista trágico comunica, a pesar de que el arte ponga de manifiesto lo horrible y lo problemático de la vida, un «estado *sin* miedo» frente a lo terrible; y a través del héroe ensalza con la tragedia su existencia. Esa «dulcísima crueldad»[39], «la más antigua alegría festiva de la humanidad»[40], que produce el efecto trágico, es un «placer en la esfera estética pura, sin invadir el terreno de la compasión, del miedo, de lo moralmente sublime»[41]. Pero se trata de un placer «cruel», en la medida en que participa de aquello que caracteriza a todo acto creativo, el momento de la construcción y el de la destrucción, pues «lo que constituye la voluptuosidad dolorosa de la tragedia es la crueldad»[42]. El problema que se plantea Nietzsche entonces es cómo eludir cualquier justificación moral, propia de los *débiles,* y permanecer en un terreno puramente estético en donde se pueda explicar y justificar ese placer. Y para solucionarlo es también necesario contar con una «metafísica del arte», en la que lo dionisíaco se percibe como placer primordial incluso en el dolor. Esto se puede comprender mejor si se establece una analogía con lo que constituye el paradigma estético por excelencia: la música. Lo mismo que en la *disonancia musical* se produce un estado en el que por una parte queremos oír pero al mismo tiempo desearíamos ir más allá de aquello que escuchamos, en la tragedia el espectador quiere mirar, observar el mundo transfigurado de la escena, pero al mismo tiempo quisiera negarlo. Este placer estético, es decir, dionisíaco, por la tragedia, no tiene nada que ver con el hedonismo epicúreo, y se opone a la idea contraria schopenhaueriana de la resignación y a la aspiración a la nada[43].

Todo esto nos permite señalar que el arte trágico en definitiva supone la *redención* del hombre de acción, del héroe, pero su redención no tiene nada que ver con las formas decadentes de

[38] GT, sec. 16, OC I 402-403.

[39] GD, «Incursiones de un intempestivo», § 24.

[40] M, § 18, KSA, 3, 30. Cfr. sobre la relación entre lo trágico y la crueldad, L. Rusticelli, *Profonditá della superficie. Senso del tragico e giustificazione estetica dell"esistenza in F. Nietzsche*. Mursia, Milán, 1992, p. 123 s.

[41] GT, sec. 24, OC I 435.

[42] JGB, § 229.

[43] Cfr. FP III 471, 25[95].

salvación como son la religión, la moral o la metafísica, sino que «redime» y justifica de una forma distinta y opuesta. El héroe trágico, semejante a un Titán, «toma sobre sus espaldas el mundo dionisíaco entero y nos descarga a nosotros de él»; mientras que por otro lado la tragedia nos redime en la persona del héroe y nos recuerda «otro ser y otro placer superior, para el cual el héroe combatiente, lleno de presentimientos, se prepara con su derrota, no con sus victorias»[44]. Pero esa forma de redención por el arte trágico sólo es posible para «aquel que quiere ver el carácter terrible y problemático de la vida, que conoce trágicamente, para aquel que hace del sufrimiento el camino hacia estados de ánimo en el que el dolor es transfigurado y divinizado, pero en medio de la soledad y el silencio[45]. El héroe trágico en la forma artística del drama mantiene la mayoría de las veces ese desafiante silencio y soledad, que rompe todo lazo y comunicación con el mundo y dios. Tal vez en el fondo, como nos sugiere Nietzsche en el contexto de su obra, la razón de ese silencio haya que buscarla precisamente en que también al héroe le falta el lenguaje. El silencio, por lo tanto, pone de manifiesto una ambivalencia peculiar. Por una parte, se detecta la falta de una objetivación adecuada de la palabra: «Tanto la articulación de las escenas como las imágenes intuitivas —dice Nietzsche— revelan una sabiduría más profunda que la que el poeta mismo puede encerrar en palabras y conceptos»[46]. Pero, por otra parte, esto que puede entenderse como un obstáculo se convierte en una victoria, puesto que el héroe trágico consigue de esta forma liberarse del viejo orden establecido.

4. «El placer del juego» y el agón

El tema del *agón,* que tiene su máxima expresión en el perfil del héroe trágico, lo relaciona Nietzsche con el juego artístico. De este modo, el *agón* pasa de ser un principio puramente ético a un principio *estético* de la creación del mundo y fundamento de una cosmodicea que rechaza la interpretación teleológica de la metafísica tradicional. En *El certamen de Homero* afirmaba lo siguiente: «¡Qué problema se abre ante nosotros cuando investigamos la

44 GT. sec. 21, OC I 167.

45 A Walter Benjamin tampoco se le ha escapado esa situación constitutiva del silencio trágico: Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*. Taurus, Madrid, p. 97.

46 GT, sec. 17, OC I 404.

relación entre el agonismo y la concepción de la obra de arte!»[47], pues toda fuerza creativa se despliega y se manifiesta «luchando»: «¡También el artista es rencoroso con el artista!»[48]. La centralidad del *impulso agonal*[49], o del certamen (*Wettkampf*), dentro de la cultura griega es un tema recurrente en el Nietzsche joven dentro del marco de sus explicaciones sobre el arte trágico y la estética dionisíaca, y está estrechamente ligado a la concepción del «mundo como juego», que se inspira en la filosofía de Heráclito. Partiendo de este contexto, el camino que Nietzsche elige es pensar el juego como un proceso artístico para decir sí a la vida, para justificar el mundo y la existencia, pues es el principio más original del mundo fenoménico.

En *La filosofía en la época trágica de los griegos,* de 1873, la dicotomía entre Dioniso-Apolo, ser-apariencia es reconducida hacia el juego inocente del gran niño del mundo, Zeus, interpretando a Heráclito. Este niño-Zeus que destruye las construcciones de arena sobre la orilla del gran mar tiene los rasgos del niño-Dioniso: «"El mundo es el *juego* de Zeus", o expresado físicamente, es el juego del fuego consigo mismo; sólo en este sentido la unidad es, al mismo tiempo, la multiplicidad»[50]. Es indudable que Heráclito encontró aquí, como sugiere Sara Kofman, «la metáfora más increíble de todas las metáforas»[51], o como dice Nietzsche, con «*la ley del devenir y del juego en la necesidad*» él «ha alzado el telón de este grandioso espectáculo»[52]. El mundo como juego de Zeus está insinuando lo que es increíble para la razón: que lo uno es al mismo tiempo lo múltiple. Pero ese «juego» es de la misma índole que el del artista y del niño que construyen y destruyen con inocencia: «Este es el juego del "eón" que juega consigo mismo. Transformándose en agua y tierra construye como un niño torres de arena junto al mar, construye y destruye; de vez en cuando recomienda desde el principio el juego»[53]. Así pues, Nietzsche expresa simbólicamente que el acontecer de la vida y de la existencia

[47] «El certamen de Homero», OC I 562.

[48] *Ibid.*

[49] La idea del *agón* en Nietzsche está inspirada en la obra de J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*. Berlin, B. IV, p. 89. Véase el escrito de Nietzsche, el 5.º prólogo para cinco libros no escritos: «El certamen de Homero», OC I 562.

[50] *La filosofía en la época trágica de los griegos,* § 6, OC I 589.

[51] Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*. Galilée, París, 1983, p. 35.

[52] *La filosofía en la época trágica de los griegos,* § 8, OC I 594.

[53] *La filosofía en la época trágica de los griegos,* § 7, OC I 590.

dentro de un mundo finito es como un niño inteligente que llena de vida las figuras que él crea y constituyen *su* mundo. Por eso el niño tiene ese poder ilimitado de fantasía para crear. Heráclito, el pensador trágico, para quien la vida es radicalmente inocente, ofrecía a Nietzsche con su metáfora del juego un campo interesante para elaborar una teoría antipesimista de lo trágico frente a la filosofía de Schopenhauer. Por eso, entiende la existencia a partir de un *instinto de juego*, es decir, hace de la existencia un fenómeno estético, no un fenómeno moral o religioso, como lo interpretaron los estoicos al introducir una visión finalista del mundo. Y la razón de esta forma de entender la existencia está en que «el devenir no es un fenómeno moral, sino únicamente un fenómeno artístico»[54]. De ahí que el mundo sea justificado sólo en la medida en que se interprete como el juego del artista y del niño, es decir, sólo se justifica a través de una interpretación *estética* que excluya todo principio moral o finalista. «Un devenir y un perecer, un construir y un destruir sin justificación moral alguna, en eterna e intacta inocencia sólo tiene en este mundo el juego del artista y el juego del niño. Y así como juega el artista y el niño, juega eternamente el fuego vivo, construye y destruye inocentemente - y ese juego lo juega el *eón* consigo mismo»[55].

Ahora bien, la *inocencia del devenir* nos es más que la aceptación del mundo en todos sus aspectos y contradicciones, pues el devenir fundamentalmente es un fenómeno «artístico»[56]. El mundo y la existencia en su carácter trágico, es decir, en sus aspectos más terribles y crueles, sólo pueden ser justificados en términos de inocencia, de juego. Y esto en virtud de que cualquier acontecimiento no es el fruto finalístico de un dios, sino el fruto del juego de una inteligencia creadora, pues lo decisivo de la estética dionisíaca es «la afirmación del fluir y *del aniquilar*», «el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir*, el rechazo radical incluso del mismo concepto "ser"»[57]. El devenir como juego antinómico es siempre inocente, como también es inocente la infancia, la historia, el tiempo. Nietzsche resume en tres puntos el camino de su reflexión para explicar esa inocencia. «¡Desde hace cuanto tiempo me esfuerzo en demostrar la perfecta *inocencia* del devenir! ¡Y qué extrañas vías he recorrido a propósito! Me pareció una vez que la solución justa

[54] KSA, 1, 868.
[55] *La filosofía en la época trágica de los griegos*, § 7, OC I 590.
[56] KSA, 1, 869.
[57] EH, «El nacimiento de la tragedia», § 3.

fuese la que me hizo afirmar: "la existencia como algo del tipo de una obra de arte no está bajo la jurisdicción de la moral; es más bien la moral la que pertenece al reino de la apariencia". Otra vez dije: todo concepto de culpa es objetivamente del todo provisto de valor, subjetivamente en vez de toda vida es necesariamente injusta e ilógica. Una tercera vez traté de reunir la negación de los fines y sentí la incognoscibilidad de las concatenaciones causales. ¿Y todo esto con qué objeto? No era para procurarme a mí mismo el sentimiento de absoluta irresponsabilidad»[58]. Y de la misma manera que al niño que juega, al artista «le oprime y le obliga el deseo de crear», puesto que «es el ánimo incesante de jugar el que da vida nuevamente a los mundos»[59]. En este sentido, el esteta contempla el mundo de esta manera, pues en su alma de artista y en el resurgir de la obra de arte experimenta «cómo sólo el creador puede ser creativo y mensurado a la vez, y contemplativo con su obra, cómo la necesidad y el juego, la contradicción y la armonía tienen que conjugarse a fin de conferir realidad al nacimiento de la obra de arte»[60].

Esta serie de textos muestra claramente la importancia que tiene para Nietzsche desde el punto estético la idea del juego como «la más alta posibilidad del hombre», pues en definitiva es él mismo el que trata de «resolver todo en un juego, detrás del cual está la seriedad» [61]. Frente a la aparente arbitrariedad e indiferencia que puede darse en el juego hay una gran «seriedad». Nietzsche, decía Gadamer, «festejaba en la levedad divina del juego el poder creador de la vida y del arte»[62], pues «juego y seriedad, el movimiento vital de exceso y exaltación y la fuerza tensa de nuestra energía vital, están entretejidos en lo más profundo»[63], es decir, parece como si a toda forma de seriedad le acompañase como a su propia sombra un posible comportamiento lúdico. El juego no es, por lo tanto, la otra cara de la seriedad. La seriedad lúdica es lo que hace que el niño por momentos se convierta en hombre, que se transforme, pues la madurez del hombre está en «haber encontrado la seriedad que de

[58] FP III 797, 36[10].

[59] *La filosofía en la época trágica de los griegos,* § 7, OC I 590.

[60] *Ibid.*

[61] FP I 602, 34[31]

[62] H.-G. GADAMER, «El juego del arte», en *Estética y hermenéutica*, introducción de A. GABILONDO, tr. de A. GÓMEZ RAMOS, Tecnos, Madrid, 1996, p. 136.

[63] *Ibid.*

niño se tenía al jugar»[64]. Pero esta seriedad es una «seriedad estética», no ética. Por otra parte, la seriedad del juego también tiene que ver con la pertenencia del jugador al juego. Esto excluye toda la posibilidad de una relación objetiva del jugador con el juego. Por eso, no es el jugador el que define el juego, sino el juego define a los jugadores. La seriedad del juego quiere decir simplemente que los que participan en él se entregan al ritmo del juego, al placer en la realización rítmica de él. Gadamer decía, con esa perspicacia que le caracterizaba, que «todo jugar es un llegar a ser jugado», y que el sujeto del juego es el juego mismo[65]. Simónides sugería ya que había que «tomar la vida como un juego», y los griegos rodeaban la vida de un «juego de mentiras»[66], porque sabían que «solo a través del arte hasta la miseria puede convertirse en un placer»[67]. En realidad, tanto el niño como el artista en su actividad artístico-lúdica «hacen como-si» en un gesto intencional hacia algo. Este «como si», rasgo fundamental de la esencia del juego, también es propio del arte. La obra de arte no es simplemente un objeto, ni tampoco un útil, sino que se «refiere» a algo, «muestra» algo. Es una «obra», dice Gadamer, «porque es algo jugado»[68], es una representación y como tal se comunica como juego, pues sus reglas son inherentes a él y puestas desde su propia esencia, sin que dependan de un criterio exterior. Así pues, juego y arte liberan en cierta medida la potencia creadora de la vida y están estrechamente relacionados entre sí en virtud de su copertenencia, pero no sólo en la medida en que el juego constituye la verdadera y más profunda raíz de todo arte. Y aunque no todo juego lleve un cuño artístico, el arte se llena del espíritu lúdico, representa incluso la forma original del juego. De ahí la expresión gadameriana de «el juego del arte»[69]. El juego del arte sería sobre todo «representación, que —a diferencia de otros juegos— lo es siempre para alguien, para un espectador,

[64] JGB, § 94.

[65] Cfr. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, trd. esp. de Rafael AGAPITO y Ana AGUD. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 143ss.

[66] MA, I, § 154, KSA, 2, 146.

[67] FP II 86, 5[121].

[68] H.-G. GADAMER, *op. cit.*, p. 132.

[69] Gadamer considera que la noción de juego permite una aproximación al significado de la experiencia estética, una experiencia que se interpreta como proceso independiente de la conciencia de los sujetos: «el "sujeto de la experiencia del arte [...] no es la subjetividad del que experimenta, sino la obra de arte misma. Y éste es [...] el punto en el que se vuelve significativo el modo de ser del juego». *Estética y hermenéutica, op. cit.*, p. 129 ss.

«aunque de hecho no haya nadie que lo escuche o que lo vea»[70]. Se puede afirmar, por tanto, que Nietzsche trata de superar desde el concepto de juego las ilusiones de la autoconciencia y los prejuicios del idealismo de la conciencia generados por la mentalidad metafísica. El juego no es nunca un mero objeto, sino que existe para aquel que participa en él, siquiera a modo de espectador. A la hora de pensarlo, como decía Heidegger, es importante hacerlo como lo hace Nietzsche, desde la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo[71].

5. El valor fisiológico del arte y la justificación del poder creativo

La justificación estética de la existencia, aunque tiene su momento especial en la época de juventud, ligada a la concepción de lo trágico y del juego, adquiere una relevancia especial, bajo otra perspectiva distinta, en su época de madurez. Nietzsche reinterpreta su estética dionisíaca siguiendo el «hilo conductor del cuerpo» como estatuto hermenéutico del arte, para demostrar que el arte como tal es una «sublimación de los instintos biológicos más primitivos» o, en otros términos, para describir los síntomas de un «acontecer interior» que es la «voluntad de poder». Por eso, ya no se trata tanto de justificar estéticamente la existencia, como en la primera época, en el marco de una «metafísica de artista», sino de elaborar una *fisiología estética* como elemento «regulativo provisional de la investigación» que ayude a comprender temas como el nihilismo, la *decadence*, la música de Wagner y nuestra propia cultura, expresando al mismo tiempo cómo las tensiones y las fuerzas que subyacen a toda actividad creativa actúan bajo la idea de un conjunto de fuerzas creadoras. Nietzsche estaba convencido de que «la estética está indisolublemente ligada a condiciones biológicas»[72]. La provocación de Nietzsche es clara: se trata de poner, por ejemplo, en lugar de una valoración estética ideal de lo bello, un «valor biológico de lo *bello*»[73], pues la experiencia de la belleza no tiene como referencia una contemplación interior del espíritu, sino un «instinto estético» biológico. Zaratustra se pre-

[70] H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 151.

[71] M. Heidegger, II, *op. cit.*, p. 310.

[72] CW, Epílogo. Cfr. Bruno Hillebrand, *Artistik und Auftrag. Zur Kunsttheorie von Benn und Nietzsche*.Nymphenburger Verlagshandlung, Múnich, 1966, p. 76.

[73] FP IV 353, 10[167].

guntaba: «¿Dónde hay belleza?». Y respondía enérgicamente: «Allí donde yo *tengo que* querer con toda mi voluntad; allí donde yo quiero amar y hundirme en mi asco, para que la imagen no se quede sólo en imagen»[74]. Luego el criterio para distinguir el arte dionisíaco del arte decadente debe ser un criterio biológico-fisiológico o un sentimiento de fuerza. «Es cuestión de fuerza (de un individuo o de un pueblo) si y donde se pronuncie el juicio "bello"»[75].

De este modo, Nietzsche entiende como arte feo aquel que es arte decadente, nihilista, es decir, el arte que no justifica la existencia aunque represente los aspectos trágicos de la realidad, pues se limita a una mera reproducción de ellos, faltándole la capacidad transfiguradora del verdadero arte, el arte del «gran estilo» que es el único capaz de transformar lo feo en bello. «La fealdad significa *decadencia de una clase* [...], significa una merma de la fuerza *organizante*, de "voluntad", para hablar en términos fisiológicos»[76], pues el sentimiento de poder «baja con lo feo, y sube con lo bello»[77]. Esta reducción de lo estético a lo fisiológico llega a veces a tales extremos que Nietzsche trata de explicar el efecto de lo feo y lo bello en el *Crepúsculo de los dioses* mediante la utilización de un *dinamómetro*: en presencia de algo feo el hombre pierde fuerza y energía, hasta tal punto que esa pérdida se puede medir[78], lo mismo que lo bello es cuantificable y medible como fenómeno fisiológico.

Partiendo de estos supuestos fisiologistas es lógico que el juicio de que un objeto es bello no se refiera a una característica objetiva «bella» que reside en la naturaleza de las cosas. La noción de «belleza en sí» no es nada más que una ficción idealista de la imaginación. Aunque estamos acostumbrados a encontrar belleza en las cosas, Nietzsche sostiene que somos nosotros, en cuanto creadores, los que conferimos la belleza sobre el mundo a través de nuestras propias evaluaciones. Así pues, de la misma manera que imponemos las categorías estables del pensamiento sobre el flujo del devenir, así también imponemos nuestras valoraciones estéticas sobre el mundo. En la estética, lo mismo que en la epistemología, «descubrimos» en la naturaleza sólo lo que nosotros

[74] Za, II, «Del inmaculado conocimiento».

[75] FP IV 354, 10[168]. Cfr. L. Rusticelli, *Profondità della superficie. Senso del tragico e giustificazione estetica dell'esistenza in F. Nietzsche*. Mursia, Milán, 1992, p. 192.

[76] FP IV 681, 16[40]s. y 14[117].

[77] GD, «Incursiones de un intempestivo», § 20.

[78] *Ibid.*

mismos hemos puesto ya en ella. «En el fondo —como dice en el *Crepúsculo de los ídolos*—, uno se refleja a sí mismo en las cosas, él considera toda belleza que refleja su propia imagen. El juicio "bello" es la *vanidad de la especie*»[79]. De este modo, la tarea del arte es «*embellecer la vida*», y en la medida en que la embellece la justifica, pues la capacidad creativa del hombre se pone de manifiesto al «*ocultar y transformar* todo lo que es feo, esas cosas penosas, terribles y desagradables que pese a todos los esfuerzos, a causa de los orígenes de la naturaleza humana, vuelven siempre de nuevo a la superficie»[80].

Entonces, ¿la belleza queda reducida a una medida fisiológica de la voluntad de poder? Aunque Nietzsche explica que la fealdad y la belleza tienen efectos fisiológicos, y que toda estética puede ser deducida de estos dos principios, lo verdaderamente importante para él no es que la estética pueda ser reducida a la voluntad de poder, sino más bien diferenciar su comprometida actitud hacia el arte de la visión de Schopenhauer. Sin embargo, si la voluntad de poder se identifica con el arte, y la voluntad de poder tiene que ver con la fisiología, esto significa que lo más esencial del pensamiento de Nietzsche sigue pensándose como estética. Con lo cual el círculo se cierra, y a través del hilo conductor del cuerpo Nietzsche consigue unir sus primeras intuiciones sobre una «metafísica de artista», con la fisiología del arte, de tal manera que su estrategia de presentar la justificación del mundo y de la existencia desde la óptica del arte adquiere con la fisiologización de los estados artísticos y anímicos una nueva dimensión, que tiene que ver con esa otra forma de pensar no metafísica que va buscando Nietzsche. No es extraño por eso que al formular lo que él entiende por la primera verdad de la estética haga la siguiente afirmación: «Nada es bello, solamente el hombre es bello: sobre esta ingenuidad descansa toda estética, ella es su *primera* verdad. Añadamos en seguida su segunda verdad: nada es feo, excepto el hombre que *degenera* —con esto queda delimitado el reino del juicio estético»[81].

[79] GD, «Incursiones de un intempestivo», § 19.

[80] MA, IIa, § 174, KSA, 2, 627.

[81] GD, «Incursiones de un intempestivo», § 20. En *Ensayo de autocrítica*, § 7 condena también la simpatía sobre la base de que causa una pérdida de energía.

II
Crítica de la cultura, hermenéutica y filosofía del espíritu libre

Genealogía y crítica de la cultura en la filosofía del espíritu libre

MANUEL BARRIOS CASARES
Universidad de Sevilla

Nietzsche pasa por ser el pensador que más radicalmente ha roto con todo aquello que constituía el fundamento de la tradición cultural occidental, donde se cifraba su orgullo y su sentido. Nietzsche —él mismo gustó de presentarse así— sería el heraldo de una tremenda crisis, «de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión (...) *contra* todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado» en la tierra: «no soy un hombre, soy dinamita», escribió en *Ecce Homo* (KSA, VI, 365). Y la explosión de esta dinamita filosófica habría hecho partirse en dos toda la historia, habría entregado a la humanidad a un acto de supremo autoconocimiento, desenmascarando una mentira de milenios —la mentira del ideal, la mentira del trasmundo— y condenando con ello a la modernidad a la triste condición de último avatar de la enfermedad espiritual de Occidente... No cabe duda de que el gesto vanguardista de la transgresión se ha hecho ya tan consustancial a nuestra manera de leer a Nietzsche, que damos por sentado que esta caracterización suya como pensador de la gran ruptura con la tradición es inequívocamente cierta. Sin embargo, justamente para poder medir con mayor exactitud las rupturas internas de este pensamiento, para apreciar mejor los vaivenes, avances y retrocesos que se dan a lo largo de toda esta obra laberíntica, llena de inauditas exploraciones y hallazgos insospechados, de incesantes tentativas y atrevimientos, convendría preguntarse hasta qué punto dicha caracterización, tomada de forma demasiado unilateral, no compromete el logro de una comprensión más profunda y matizada de la verdadera relación del pensar nietzscheano con esa tradición y, en particular, del sentido de su crítica de la cultura moderna. Esta es una cuestión que interesa plantear sobre todo cuando, como es el caso, se trata de precisar el lugar que ocupan los escritos del

llamado período intermedio dentro de la maduración del trabajo nietzscheano de crítica genealógica de la cultura: un período, no lo olvidemos, que inaugura a partir de 1876 la elaboración del primer volumen de *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (1878), la obra que el propio Nietzsche calificara de «monumento a una crisis» (EH: KSA, VI, 322) en referencia a cuanto supuso para él de quiebra existencial y teórica —, por su ruptura personal con Wagner, por su retirada de la profesión universitaria de filólogo, el abandono de la ciudad de Basilea, el distanciamiento de Schopenhauer y la despedida de los postulados de la «metafísica de artista» pergeñada en *El nacimiento de la tragedia*.

Conviene, pues, preguntarse por las modulaciones que ha experimentado ese decisivo ajuste de cuentas que Nietzsche mantiene ya desde su primer libro con el conjunto de la civilización occidental a través de la noción de decadencia, así como por los límites de su énfasis rupturista. ¿Acaso no tiene todo énfasis, en el último Nietzsche, un componente irónico, una clara consciencia de su intención retórica, como si se tratase otra mascarada estilística más de las muchas adoptadas por su propia época? De una lectura antimítica de Nietzsche[1] debería formar parte no sólo la clarificación de los motivos por los que finalmente, en *Ecce Homo*, ha podido afirmar de sí mismo ser «la antítesis de una naturaleza heroica» (KSA, VI, 294), sino también la explicación de cómo su condena del presente va a ir perdiendo poco a poco rango de absoluta y se va a ir nutriendo de forma cada vez más insistente de las potencialidades que descubre en su propio tiempo, esto es, de la *eventualidad* de poder imprimir otra orientación a las fuerzas ahí actuantes. El camino de este complejo recorrido intelectual, que va del inicial fantaseo de un renacimiento de la cultura trágica de los griegos mediante el drama musical wagneriano hasta el proyecto de una transvaloración de los valores, tiene un importante punto de inflexión en la adopción de ese «buen temperamento»[2], reacio

[1] Cfr. al respecto Giuliano Campioni, «"La antítesis de una naturaleza heroica". Para una lectura antimítica de Nietzsche», en: Id., *Nietzsche. Crítica de la moral heroica*. Prólogo de Diego Sánchez Meca. Trad. de Sergio Sánchez. Madrid, Avarigani, 2001, en especial pp. 33-37.

[2] KSA, II, 54-55: «¿Es cierto que ya no queda otro modo de pensar que el que acarrea, como resultado personal, la desesperación, y como resultado teórico una filosofía de la destrucción? - Yo creo que la decisión sobre las consecuencias del conocimiento la da el *temperamento* de cada persona: lo mismo que esas consecuencias descritas y posibles en naturalezas singulares, yo podría pensar otras en virtud de las cuales naciera una vida mucho más simple, menos viciada por los afectos que la actual: de modo que al principio

al hipercriticismo tardorromántico, que el Nietzsche del período intermedio celebra como carácter más propio de su nueva filosofía —tildada ahí, no por casualidad, de «filosofía de la mañana»[3]— y que, a mi juicio, tiene su prolongación más provechosa en esa escritura singularísima del Nietzsche maduro, tan rica en juegos estilísticos, capaz de generar en el lector cuidadoso un eficaz efecto de distanciamiento bien distinto al seco ascetismo del discurso estrictamente conceptual[4].

Dicho de otro modo: ¿hasta qué punto ser coherente con el *estilo* de esa ruptura con todo lo anterior promovida por Nietzsche no nos obliga, paradójicamente, a *tomar en serio la bufonería* con la que el filósofo se autointerpreta en ocasiones[5] y, sobre todo, con la que plantea su referencia al pasado, como cuando en el afo-

los antiguos motivos del deseo vehemente todavía tendrían fuerza debido a un antiguo hábito heredado, pero paulatinamente irían debilitándose bajo el influjo del conocimiento purificador. Al final uno viviría entre los hombres y consigo mismo como en la *naturaleza,* sin elogios ni reproches, sin acaloramiento, disfrutando como de un espectáculo de muchas cosas hacia las cuales hasta entonces sólo tenía que temerse. Se habría desembarazado uno del énfasis y ya no sentiría el aguijón del pensamiento de ser no sólo naturaleza o más que naturaleza. Por supuesto, esto requeriría, como se ha dicho, un buen temperamento, un alma afianzada, indulgente y, en el fondo, contenta, un estado de ánimo que no necesitara estar en guardia frente a perfidias y súbitos arrebatos y que en sus exteriorizaciones no tuviera nada del tono gruñón ni de encarnizamiento - esas consabidas molestas propiedades de perros y hombres viejos, que han estado atados mucho tiempo. Al contrario, un hombre que se ha desprendido de las habituales cadenas de la vida hasta tal punto que sólo vive para conocer cada vez mejor, ha de poder renunciar, sin envidia ni despecho, a muchas cosas, a casi todo lo que para los otros hombres tiene valor; le ha de *bastar,* como la más deseable situación, ese libre, intrépido planear sobre hombres, costumbres, leyes y estimaciones tradicionales de las cosas» (Trad. de Alfredo Brotons, aquí ligeramente modificada, en *Humano, demasiado humano*, I. Madrid, Akal, 1996, p. 63).

[3] Nietzsche, *Kritische Studienausgabe Werke* (= KSA), G. Colli y M. Montinari eds., Berlin/München, de Gruyter/dtv, 1980, vol. II, p. 363. Son éstas, como es sabido, las últimas palabras del aforismo final de la primera parte de *Humano, demasiado humano* (ed. cit., p. 267).

[4] Sobre este rasgo esencial de la escritura nietzscheana, véase el espléndido prólogo de Diego Sánchez Meca a su libro *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*. Madrid, Tecnos, 2005, pp. 11-22.

[5] Así en *Ecce Homo*, donde Nietzsche conecta directamente esta condición bufonesca («No quiero ser un santo, antes prefiero ser un bufón... Acaso yo sea un bufón. Y pese a ello, o mejor, *no* pese a ello —pues no ha habido hasta ahora nada más embustero que los santos— la verdad habla por mí») con la de ser «la antítesis de un espíritu que dice no» y un «alegre mensajero» (KSA, VI, 365).

rismo doscientos veintitrés de *Más allá del Bien y del Mal* señala que lo propio de nuestra época es estar «preparada, como ninguna otra época antes lo estuvo, para el carnaval del gran estilo, para la más espiritual insolencia y risotada de carnaval, para la altura trascendental de una suprema idiocia trascendental y una irrisión aristofanesca del mundo», en suma, preparada para hacer de nosotros unos consumados «parodistas de la Historia Universal»?[6] ¿Y qué significa propiamente reírse de la Historia Universal, mantener una actitud paródica ante ella a la vez que se declara enfáticamente la ruptura con la tradición?

Lo que quiero sugerir con esto es que el movimiento del pensar desplegado por Nietzsche es un doble movimiento respecto de la tradición metafísica occidental; y que si nos limitamos a cifrar el sentido de su filosofía sola y exclusivamente en el primer momento de este movimiento doble —dual, ambiguo, paradójico, pero también, cabría añadir, usando el término en sentido amplio, «hermenéutico»—, si nos limitamos a la presentación más altisonante y efectista que Nietzsche hace de su propia empresa filosófica de crítica de los valores establecidos, podemos caer fácilmente en una reducción interpretativa de su verdadero alcance.

[6] KSA, V, 157: «El mestizo hombre europeo —un plebeyo bastante feo, en conjunto— necesita desde luego un disfraz: necesita la ciencia histórica (*Historie*) como guardarropa de disfraces. Es cierto que se da cuenta de que ninguno de éstos cae bien a su cuerpo, - cambia y vuelve a cambiar. Examínese el siglo XIX en lo que respecta a esas rápidas predilecciones y variaciones de las mascaradas estilísticas; también en lo que se refiere a los instantes de desesperación porque "nada nos cae bien". - Inútil resulta exhibirse con traje romántico, o clásico, o cristiano, o florentino, o barroco, o "nacional" *in moribus et artibus* [en las costumbres y las artes]: ¡nada "viste"! Pero el "espíritu", en especial el "espíritu histórico", descubre su ventaja incluso en esa desesperación: una y otra vez un nuevo fragmento de prehistoria y de extranjero es ensayado, adaptado, desechado, empaquetado y, sobre todo, *estudiado*: - nosotros somos la primera época estudiada *in puncto* [en asunto] de "disfraces", quiero decir, de morales, de artículos de fe, de gustos artísticos y de religiones, nosotros estamos preparados, como ningún otro tiempo lo estuvo, para el carnaval de gran estilo, para la más espiritual petulancia y risotada de carnaval, para la altura trascendental de la estupidez suprema y de la irrisión aristofanesca del mundo. Acaso nosotros hayamos descubierto justo aquí el reino de nuestra *invención*, aquel reino donde también nosotros podemos ser todavía originales, como parodistas, por ejemplo, de la historia universal y como bufones de Dios, - ¡tal vez, aunque ninguna otra cosa de hoy tenga futuro, téngalo, sin embargo, precisamente nuestra *risa*!» (Trad. de Andrés Sánchez Pascual. *Más allá del Bien y del Mal*. Madrid, Alianza, 1972, pp. 167-8).

En esta reducción caen, a mi modo de ver, tanto Heidegger, con su localización del puesto terminal de Nietzsche en la historia de la metafísica como consumado inversor del platonismo, cuanto aquellos detractores que sólo ven en su pensamiento un «antimodernismo radical»[7], el cual, en su apelación al arte como principal poder de fabulación de mundo, estaría delatando el más profundo irracionalismo. Con la adopción de semejante punto de vista se bloquea cualquier posibilidad de apreciar aspectos positivos en la crítica nietzscheana de la modernidad, al igual que se obvian las ambigüedades y tensiones internas de su discurso; cuando son éstas, de hecho, las que mejor nos ponen sobre la pista del modo en que Nietzsche supo ahondar en su temprano diagnóstico sobre la decadencia, hasta desprenderse de muchos de los elementos típicos de la crítica cultural conservadora de orientación romántica, que en buena medida asumió —aunque no por completo— en sus primeros escritos.

Y es que, en realidad, ni siquiera en *El nacimiento de la tragedia* la respuesta nietzscheana a la decadencia se había limitado a ser, en sentido estricto, una «solución estética» sometida a los preceptos wagnerianos y schopenhauerianos (por lo demás, en difícil convivencia entre sí). De entrada, la propuesta de considerar el mundo como un *fenómeno estético* suponía, contrariamente al desapego preconizado por Schopenhauer en el libro tercero de *El mundo como voluntad y representación*, una primera muestra de esa afirmación de la vida en su plenitud de placer y dolor que la obra de madurez ratificaría de manera incondicional. Por su parte, el recurso wagneriano al mito debía contar necesariamente, como complemento y contrapeso, con un conocimiento trágico obtenido, no a través de la mera intuición mística de la totalidad, sino a través de una vuelta reflexiva sobre sí de la propia razón, hasta advertir sus límites y su incapacidad para autofundarse, dependiente como era de los impulsos vitales. La activación de este trabajo autorreflexivo de crítica de la razón era uno de los principales cometidos de Nietzsche, quien, en ese sentido, trataba de recuperar un significado más originario del *lógos*, al entenderlo remitido a algo que, a su vez, no era razón y desbordaba sus contornos. Por tanto, no era sólo la valoración del mito o la tragedia como fuerzas esenciales de una cultura saludable lo que le emparentaba con el mundo griego. Sobre todo lo hacía este otro sentido de razón. Y para descubrirlo, el

[7] Luc FERRY y Alain RENAUT, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. París, Grasset Fasquelle, 1991, p.175.

joven Nietzsche no se había servido únicamente del magisterio de Schopenhauer, sino también de su propia labor filológica, vinculada a una corriente heterodoxa de interpretación de la Antigüedad, la de los *Sachphilologen* románticos[8]. Así que él era muy consciente, desde el principio, de la necesidad de contar con los recursos de la propia filología para acometer el desmontaje del edificio clasicista y desenmascarar los prejuicios de los filólogos.

La genealogía nietzscheana surge, pues, de este complejo nexo; de la familiaridad del filósofo con los métodos de la crítica histórico-filológica y, al mismo tiempo, de su combate contra el uso filisteo y empobrecedor de esta disciplina por parte de la filología oficial. Nietzsche denuncia la esterilidad del trabajo filológico cuando se consume en sí mismo bajo la pretensión de ser un estudio aséptico, completamente objetivo, sin proyección sobre el presente; porque lo cierto es que, so pretexto de «educar para la ciencia», esta filología académica no hace sino instruir a sus adeptos en una visión deformada del pasado, contaminada de humanismo cristiano-burgués y bien ajena al genuino sentido trágico de la existencia vigente en la Grecia presocrática[9]. De manera que la intención de su crítica, al poner en evidencia la falsedad de esa pretendida asepsia interpretativa en la filología clasicista oficial, consiste en revitalizar el papel formativo de la filología mediante una concepción filosófica coherente tanto con aquella visión dionisíaca del mundo cuanto con esta nueva conciencia hermenéutica. Y aunque en *El nacimiento de la tragedia* parece a veces dispuesto a ceder el testigo como forjador de nueva cultura a ese mistagogo artista que se figura ser portavoz del Uno primordial, en seguida vuelve a reclamar para sí el papel de educador del futuro, depositando aún sus esperanzas durante un cierto tiempo en esa renovadora filología impregnada de filosofía.

En las *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche extiende además este combate al conjunto de la cultura filistea del momento. Especialmente significativo resulta, en el sentido que venimos comentando, su ataque a los excesos del historicismo moderno en

[8] Para la relación del joven Nietzsche con la filología romántica, *vid.* M. Barrios, *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de «El nacimiento de la tragedia».* Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 117-168.

[9] *Vid.* para esto, sobre todo, el material de apuntes de 1875 para una inacabada *Consideración intempestiva* que habría llevado por título *Nosotros, filólogos* (KSA, VIII, en especial pp. 9-127; *Fragmentos Póstumos*, vol. II. Madrid, Tecnos, 2008, pp. 39-125).

la *Segunda Intempestiva*. Una vez más, de lo que se trata aquí es de oponerse a los desmedidos procesos de abstracción de la *ratio* moderna, que impiden una sana relación entre vida y conocimiento: en este caso, Nietzsche denuncia la «enfermedad de la historia»[10] (KSA, I, 328; OC, I, 746), la dolencia de una conciencia histórica hipertrofiada, sobrecargada por el peso del pasado, que genera la sensación de vivir siempre retrospectivamente y, de ese modo, cancela la posibilidad de tener una experiencia propia, verdaderamente presente. Sin duda, la respuesta arbitrada por Nietzsche en su afán de recuperar la Historia para la vida recae en la trampa romántica de un vitalismo exacerbado, que busca la salud en potencias suprahistóricas como el arte y la religión. Pero no es éste el único componente de su intempestiva polémica con los estragos del difuso hegelianismo triunfante por doquier. No puede desconocerse que, en paralelo a la publicación de sus intervenciones intempestivas, en sus anotaciones inéditas, Nietzsche sigue ahondando en la revisión de los supuestos metafísicos de su primera filosofía (ésos que, provenientes de Schopenhauer, ya habían sido objeto de un severo cuestionamiento en fragmentos póstumos de fecha tan temprana como 1866, por influencia de la lectura de Lange), y que es esto lo que le lleva en el importante ensayo de 1873, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en sintonía con su reivindicación de la naturaleza tropológica del lenguaje y la consiguiente imposibilidad de un discurso puramente epistémico, carente de «contaminación» retórica, a lanzar su más despiadada invectiva contra la fatuidad de la fe moderna en el progreso irrefrenable de la razón y en la feliz consumación de la Historia Universal:

«En un apartado rincón del universo, que centellea desperdigado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Después de que la naturaleza respirara unas pocas veces, el astro se heló y los animales astutos tuvieron que perecer. Podría inventarse una fábula como ésta y, sin embargo, no se habría ilustrado suficientemente cuán lamentable, cuán sombría y caduca, cuán inútil y arbitraria es la presencia del intelecto humano en la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existió y cuando de nuevo desaparezca, no habrá sucedido nada. Pues ese intelecto no tiene misión ulterior alguna fuera de la vida

[10] KSA, I, 328; NIETZSCHE, *Obras Completas* (= OC). Madrid, Tecnos, 2011. Vol. I, p. 746. Trad. de Joan B. LLINARES.

humana. Es algo humano y sólo su poseedor y progenitor lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo»[11].

Aquí, en el arranque de un texto que sienta las bases para la crítica de la metafísica desplegada a partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche enuncia ya la condición fabulada del mundo verdadero, la invalidez de toda óptica transmundana y la necesidad de asumir el limitado alcance de las formas que el intelecto ingenia para representarse lo real, bien sean éstas las de la ciencia o las del arte. Son elementos que inciden de lleno en el cambio que va a ir experimentando asimismo el estilo de su crítica de la cultura, según el nexo tantas veces subrayado por Gianni Vattimo y que evidencia la índole hermenéutica de su filosofía[12]. La manera en que Nietzsche abordará desde ahora su confrontación con la fe en el mundo verdadero va a registrar pronto este cambio de acento. Podemos observarlo con claridad en el caso de su denuncia de la estructura «teodiceica» operante en esa versión moderna de la vieja fe metafísica que es toda Filosofía de la Historia Universal, en la medida en que hace del dolor un mal necesario, llamado finalmente a ser positivado, transformado en bien y, por consiguiente, retribuido. Nietzsche discute dicha estructura teodiceica o sacrificial (tan similar a la del espíritu del capitalismo desentrañado por Max Weber en su estudio clásico sobre la ética protestante), considerando que su mentalidad retributiva, que busca siempre compensar el mal y el dolor —y, en última instancia, negarlos, borrarlos de la existencia— no constituye sino una expresión más de aquel optimismo socrático empeñado en «corregir el ser» (KSA, I, 99). Semejante concepción prescribe a la vida *cómo debería ser* desde el presupuesto metafísico de que así es como será al final de los tiempos. Al suplementar el acontecer con este enfoque teleológico, pretende instaurar la óptica de una presunta Justicia Universal. Pero con ello no hace sino descargar sobre el presente una crítica resentida, totalizante, que a Nietzsche se le hace cada vez más antipática conforme comienza a sospechar que también el extremo contrario, el de la «Antiteodicea» schopenhaueriana a la que se había sentido próximo en su juventud, peca de lo mismo[13]. Por eso

[11] Nietzsche, OC, I, p. 609.

[12] *Vid.* al respecto Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987, p. 14.

[13] En el Prólogo de *La genealogía de la moral*, tras indicar que sus pensamientos sobre la procedencia de los prejuicios morales tuvieron una primera expresión en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche realiza en clave autobiográfica una suerte de reconstrucción de su itinerario intelectual hasta

modifica el sentido en que su primera filosofía contraponía a esta concepción una visión trágica de la existencia. Ya no se tratará tanto de transfigurar ese dolor mediante una comprensión del mundo como fenómeno estético, mediante una «cosmodicea», cuanto de reconocer que el dolor y el sufrimiento son integrantes primordiales de la existencia que no pueden ser desalojados de ella, ni aducidos como objeción contra la misma.

Así, quienes se limitan a catalogar como un mero expediente de irracionalismo esa afirmación de la vida incluso en su dolor, en su intrínseco componente problemático, afirmación que ciertamente es una constante del pensamiento nietzscheano, deberían intentar comprender qué puede significar esta fórmula una vez Nietzsche ha abjurado de su metafísica de artista y ha puesto en entredicho toda pretensión de determinar de manera concluyente qué carácter posea el ser de lo real. De nuevo nos encontramos aquí ante el tantas veces malentendido movimiento de inversión de la crítica nietzscheana, que no puede tomarse como su momento final. Pues si en este contexto Nietzsche afirma que la vida es absurda o injusta, no es porque piense que lo justo no tiene cabida alguna en

---

la adopción del método genealógico, donde resultan claramente identificables el momento de la Antiteodicea schopenhaueriana y su superación: «Dada mi peculiar inclinación a cavilar sobre ciertos problemas, inclinación que yo confieso a disgusto - pues se refiere a la *moral,* a todo lo que hasta ahora se ha ensalzado en la tierra como moral- y que en mi vida apareció tan precoz, tan espontánea, tan incontenible, tan en contradicción con mi ambiente, con mi edad, con los ejemplos recibidos, con mi procedencia, que casi tendría derecho a llamarla mi *a priori,* - tanto mi curiosidad como mis sospechas tuvieron que detenerse tempranamente en la pregunta sobre *qué origen* tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal. De hecho, siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal: a él le dediqué, en una edad en que se tiene "el corazón dividido a partes iguales entre los juegos infantiles y Dios", mi primer juego literario de niño, mi primer ejercicio de caligrafía filosófica - y por lo que respecta a la "solución" que entonces di al problema, otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él el *Padre* del Mal. ¿Es que me lo exigía precisamente *así* mi *a priori?,* ¿aquel *a priori* nuevo, inmoral, o al menos inmoralista, y el ¡ay! tan antikantiano, tan enigmático "imperativo categórico" que en él habla y al cual desde entonces he seguido prestando oídos cada vez más, y no sólo oídos?... Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por *detrás* del mundo. Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, *¿y qué valor tienen ellos mismos?*» (KSA, V, 249-250; trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, pp. 18-19).

ella, sino porque cuestiona la posibilidad de situarse en un punto de vista completamente externo a la misma, desde el cual poder juzgarla en su totalidad y, así, una vez librada de todo componente negativo, absolverla[14]. Ese es el sentido de la posterior exclamación de Zaratustra de que juzgar la vida resulta un contrasentido, ya que la vida misma es la que valora: no se trata de la apelación a una instancia última irracional que juega arbitrariamente con los valores, sino del reconocimiento de que toda valoración es, de modo insoslayable, intramundana. Sentado esto, cae la cesura metafísica entre la instancia que critica y lo criticado, la distancia abismal entre verdad y apariencia. No es éste, desde luego, un proceso lineal que Nietzsche alcance sin titubeos. Sin embargo, resulta innegable cómo se va imponiendo en su pensamiento la necesidad de entablar otro tipo de relación con el presente, que modifique la orientación de esa crítica cuyo primer momento supone una toma de distancia radical. A través de ese distanciamiento inicial —en *El nacimiento de la tragedia* viendo la ciencia con la óptica de la vida y en los textos subsiguientes con la articulación de una óptica intempestiva— Nietzsche formula sus objeciones contra la visión autocomplaciente del presente y, sobre todo, detecta un problema, diagnostica una «enfermedad»: denuncia así el odio contra la vida y la desconfianza ante lo sensible presentes en la metafísica dualista platónico-cristiana y en su moral, que somete los instintos a un ideal ascético de renuncia.

Ahora bien: ¿desde dónde hace Nietzsche todo eso? Una vez que se despide de la concepción romántica del arte como vehículo de acceso inmediato al trasfondo último de la vida, el filósofo deja de residir en aquella patria metafísica y se convierte en un pensador errante que se pasea por su época a modo de *flanêur* intempestivo, sumamente certero en sus observaciones y desenmascaramientos psicológicos, pero con actitud tanto o más curiosa y jovialmente inquisitiva que estrictamente condenatoria[15]. Es esta actitud de apreciación más mesurada de las cosas lo que lo acerca en su etapa intermedia a la ciencia, por considerar que es ella la que mejor

[14] En la formulación de esta idea se aprecia la influencia de la lectura de *El valor de la vida*, de Eugen Dühring, que Nietzsche anota extensamente durante el verano de 1875.

[15] En un fragmento del cuaderno de notas fechado entre noviembre de 1882 y febrero de 1883 (4 [111]), evocando aquel tiempo de crisis en que sintió asco de sí mismo (el verano de 1876), Nietzsche destaca «la mala conciencia científica por la intromisión de la metafísica, el sentimiento de exageración, lo ridículo de juzgarlo todo» (KSA, 10, 147; OC, III, 114).

puede fomentar una mentalidad libre de las ilusiones religiosas y metafísico-artistas del pasado. Su preferencia no se basa, por tanto, en el hecho de que la ciencia se encuentre más próxima al mundo verdadero: Nietzsche entiende que en todos los productos de la cultura —religión, metafísica, moral, arte o ciencia— se expresan fundamentalmente fuerzas e impulsos vitales, tendencias fisiológicas que poseen su reflejo en diferentes estimaciones de valor, y que es el cuerpo, antes que ese superficial derivado suyo que sería la conciencia, el hilo conductor que ha de guiar toda exploración del sentido afirmativo o decadente que posee una determinada creación cultural; tampoco la ciencia, pues, nos saca fuera de este mundo de la representación[16]; pero sí considera este Nietzsche del denominado período intermedio que la ciencia podría, debido a su constante ejercicio de duda y desconfianza, al apelar a unos estratos del desarrollo intelectual de la humanidad que no se contentan ya con las explicaciones fantásticas típicas de los estadios anteriores, ponernos en condiciones de un trato menos resentido con este mundo. En realidad, en este período, al extender su crítica de la mixtificación wagneriana a todo el arte, Nietzsche traslada su poder revitalizador a esa difusa ciencia de la que habla en *Humano, demasiado humano*, la cual, aunque inspirada por el proceder anti-idealista de las ciencias naturales, en su caso es más que nada un ejercicio de interpretación filosófica apoyado en el arsenal de la crítica histórica, filológica y psicológica acumulado a lo largo del trabajo intempestivo de los años precedentes. Así cobra renovada significación el ideario de la cultura como una *physis* nueva y perfeccionada. No obstante, Nietzsche tomará pronto consciencia de que la figura que emerge de esta inflexión, la del espíritu libre, corre el riesgo de verse limitada a una actitud eminentemente contemplativa, lastrada como está por la carga de esa «negación lógica del mundo» (KSA, II, 50) que el rechazo de las explicaciones metafísicas por parte de la ciencia induce en primera instancia. Y así, poco a poco, el arte, que en principio quedaba destinado aquí a funcionar sólo como lenitivo o como elemento de transición dentro del «salto violento» que supone «el paso de la religión a la concepción científica» (KSA, II, 48), volverá a recobrar en los escritos de la última etapa su destacado papel como fuerza de producción de apariencias capaz de establecer con este mundo sensible un tipo de trato más vigoroso y estimulante, que ya no lo

[16] *Vid.* al respecto el importante aforismo 16 de *Humano, demasiado humano*, «Fenómeno y cosa en sí» (KSA, II, 36-38).

suplementa de manera dogmática con formas fijas, inmutables, sino que lo recrea e interpreta de manera más plural, libre y abierta, en su problematicidad y creciente complejidad.

Cabe afirmar, por consiguiente, que, bien sea hablando de ciencia, de arte o de filosofía, Nietzsche adopta a partir de *Humano, demasiado humano* un planteamiento en virtud del cual ninguna de esas instancias viene ya a ocupar el lugar de la verdad metafísica. Lo que su obra procura en todos los casos es señalar que dicho lugar ha quedado definitivamente vacío. Las expresiones escogidas en su etapa de madurez para dar nombre a la experiencia de semejante vaciado de mundo —«muerte de Dios», «nihilismo»— testimonian la peculiaridad del «contramovimiento» nietzscheano.

De modo que puesto que no hay posibilidad alguna de pronunciar un discurso orientado directamente al núcleo y la esencia de la cosa en sí, ni propiciado por una captación intuitiva del Uno primordial (*Ur-Eine*), en rigor, la crítica nietzscheana queda destinada a ejercerse desde dentro de la propia tradición respecto a la que toma distancia. Una distancia que ya no puede ser metafísica, sino histórica. Por eso la crítica ha de ser hermenéutica, no metafísica, o como dirá Nietzsche, «genealógica». El primer nombre de esta genealogía resulta más clarificador incluso: «filosofar histórico» lo llama Nietzsche en el apartado primero de *Humano, demasiado humano*. Y lo que dicta ese «sentido histórico» del que suelen carecer los filósofos es que no hay origen milagroso para las cosas valoradas como superiores, que no hay tampoco antítesis entre ellas y las cosas vulgares, salvo en la exageración habitual de la concepción popular o metafísica (KSA, 2, 23). Todas ellas provienen del mismo suelo de finitud en que vivimos, nos movemos y somos, aunque la mentira del ideal trate de escamotear su origen. La disolución química de las representaciones y sentimientos morales, religiosos, estéticos provocada por el filosofar histórico descubre la innoble procedencia de nuestras más nobles emociones (tal como descubre asimismo que aquello que solemos identificar como instintos básicos del ser humano no son sino el resultado de un dilatado proceso de elaboración cultural y de una dura disciplina), sin que su cometido final sea la humillación, sino la reconciliación con esa humilde condición humana, demasiado humana. Ese mundo de la representación, hecho de errores y fantasías, es nuestro mundo. Lo «heredamos como tesoro acumulado de todo el pasado», llega a afirmar Nietzsche, en claro movimiento de inflexión del proceso crítico-disolutivo, subrayando el hecho de que «en él reside el *valor* de nuestra humanidad» (KSA, II, 37) —tanto presente como futura. Lo cual significa a fin de cuentas

tanto como decir que no hay crítica ni superación del nihilismo sino desde dentro del propio nihilismo; que el nihilismo, como proceso fundamental de la historia de Occidente, no puede representar tan sólo un fenómeno de decadencia—, frente al cual, fuera del cual, *más allá* del cual surge la cura[17].

Desde luego, esto tampoco supone quedarse sin más en la decadencia. Vattimo ha forzado a menudo el sentido de la permanencia del pensamiento nietzscheano, en tanto pensamiento del final de la metafísica, dentro del horizonte más inmediato del nihilismo. Aunque Nietzsche cuestiona la categoría moderna de progreso y con ello su exorbitada apreciación de lo nuevo como valor, no por eso renuncia a toda superación de la dinámica decadente, reactiva, del nihilismo. Vislumbra, tras la crisis sin precedentes de este acontecimiento inusitado, el posible inicio de otra historia. Pero piensa también que sólo cierta asunción del pasado y determinada interpretación de la herencia cultural recibida propician dicha superación. Eso sí, para activarla ya no recurre ni a supuestos metafísicos como aquel misterioso *Uno primordial* de su primer libro ni a un hipotético resurgir de la Grecia trágica, consciente de que «los fundamentos de la cultura antigua se han convertido en algo definitivamente caduco para nosotros» (KSA, VIII, 83). El «gran desasimiento» (KSA, II, 15) respecto a los maestros y modelos precedentes del que habla Nietzsche en el prólogo de *Humano, demasiado humano* como factor de emergencia del espíritu libre funciona, pues, a un doble nivel.

Esto es algo que puede apreciarse de manera bien sintomática en la génesis misma de esta nueva figura a la que Nietzsche dedica su libro de 1878. Si nos remontamos a las primeras ocurrencias del

[17] Es en este sentido en el que he hablado en otro lugar de «curvatura de la Ilustración» para referirme a lo que caracteriza al movimiento nietzscheano de crítica de la metafísica emprendido a partir de *Humano, demasiado humano*, tal como él lo describe en el aforismo veinte de esa obra, titulado «Algunos peldaños atrás»: mientras que la crítica ilustrada se limita a descalificar las falsas representaciones del pasado y piensa que su relación con esos prejuicios consiste meramente en liberarse de un error, Nietzsche considera que, tras superar la metafísica de ese modo, es necesario un «movimiento de retroceso» (*eine rückläufige Bewegung*) a fin de «comprender en tales representaciones su justificación histórica y psicológica», esto es, el proceso que las llevó a ser adoptadas como verdades, puesto que sin dicho movimiento de comprensión de su sentido histórico «nos privaríamos de los mejores frutos de la humanidad hasta la fecha» (KSA, 2, 41-42). Cfr. M. BARRIOS, «Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración», en: NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*. Trad. de Alfredo BROTONS. Madrid, Akal, 1996, 7-27.

término «espíritu libre» en el corpus nietzscheano, lo hallaremos asociado a la caracterización del genio y a la descripción de la personalidad de Schopenhauer. Así aparece tanto en la tercera de las *Consideraciones intempestivas* como en los fragmentos póstumos coetáneos. En uno de esos fragmentos, fechado en 1874, Schopenhauer es presentado como «el destructor que libera. El espíritu libre»; y, al mismo tiempo, como aquel que «se empeña, como genio, contra la debilidad de la época» (KSA, VII, 807). Nietzsche aspira aún a ganar algunos aspectos de la filosofía schopenhauriana para la causa de una reforma radical de la cultura y, probablemente por ese motivo, afirma que lo que distingue al genio es la lucha contra la propia época. En esa medida, muestra al espíritu libre inicialmente hermanado a él bajo la bandera común de esta labor intempestiva. Ahora bien, todavía el genio sigue siendo descrito también como aquel que «conoce la naturaleza» (*idem*), es decir, aquel que tiene un acceso privilegiado al «en sí» de lo real. Pero precisamente de esta fe metafísica es de lo primero que ha de liberarse el espíritu que Nietzsche convoca como destinatario de *Humano, demasiado humano*, hasta el punto de que en dicha obra las alusiones al genio se matizan con la advertencia de que es ésta «una palabra que ruego se entienda sin ningún resabio mitológico ni religioso» (KSA, II, 194). De manera que, en último término, la figura del espíritu libre, nacida al hilo del intento de hacer del genio un crítico de la cultura en las *Consideraciones intempestivas*, acaba relegándolo a un papel subordinado y asumiendo ella misma esa tarea, en la medida en Nietzsche la concibe íntimamente ligada a la de una crítica de toda metafísica.

Pero existe además otro estrato previo de sentido, menos visible, en el que se prefigura igualmente al espíritu libre, junto con el cambio de orientación experimentado por la crítica nietzscheana tras desistir de toda manía de trasmundos. Se encuentra entre anotaciones dispersas del año 1876, un año en el que, concluida la redacción de *Richard Wagner en Bayreuth*, Nietzsche oscila entre el proyecto de una quinta consideración intempestiva, titulada *Nosotros, filólogos*, donde de un modo u otro la referencia a la grecidad perdida seguiría siendo el motor para la crítica del presente, y el proyecto de otro libro de carácter bien diferente, que en principio llevaría por título el de *La reja del arado*[18]. Allí topamos, en un

[18] Köselitz redactó pulcramente el manuscrito de *La reja del arado* (M I 1) durante una visita a Nietzsche en Basilea en septiembre de 1876. Este manuscrito contiene 176 fragmentos, en su mayoría aforismos; recoge textos procedentes de los trabajos preparatorios para la intempestiva *Nosotros,*

apunte del cuaderno N II 1 (KSA, VII, 288), con una expresión empleada por Homero para referirse a los dioses griegos, «rheîa zóontes», que significa literalmente «los que viven fácilmente» —esto es, los que viven sin esfuerzo, aliviados de la pesadez, dificultad o carácter gravoso propio de la vida de los mortales— y que Nietzsche traduce bajo la fórmula «das leichte Leben»[19]: «la vida leve», en el sentido de libre de cargas, ligera, sencilla. Se diría que es una anotación destinada a glosar el contraste existente en el mundo griego entre la vida humana y la de aquellos inmortales a quienes les es dado el puro vivir. Pero Nietzsche, distante de su metafísica de artista y de todo idealismo romántico, ya no parece sentirse cómodo con el recurso al mito y a la transfiguración dionisíaca como medios para conferir peso y valor a la existencia. «Muchos quieren hacer de la vida algo *gravoso*, para ofrecer a renglón seguido sus supremas recetas (arte, ascetismo, etc.)»[20], advierte ahora. Para un Nietzsche que ya ha realizado buena parte de su particular travesía del desierto, que se va restableciendo de la enfermedad del ideal y que empieza a percatarse de algo que comprenderá y expresará con toda claridad años más tarde en *Ecce Homo* —que el arte wagneriano no representa una auténtica superación de la bárbara entrega a un trabajo alienante, sino un mero anestésico[21]— la alternativa no puede provenir ya de ninguna clase de suplemento metafísico, el cual, al justificar la vida desde fuera de como ella es, sigue en definitiva desvalorizándola y nihilizándola. Por eso, como escribe también en esos primeros apuntes de 1876, es preciso buscar «un arte de vivir» (KSA, VIII, 288) donde de lo que se trate sea, no de dotar de gravedad transmundana y serio peso ontológico a lo que no lo posee, sino de encarar el reto de querer la vida tal como es, aceptarla en su contradicción insoluble, afirmarla en su levedad: es lo que ensayan, bajo diferentes registros, distintas fórmulas de la filosofía nietzscheana de madurez como las del eterno retorno

---

filólogos y, a su vez, presenta una estructuración por temas que anticipa parte del índice definitivo de *Humano, demasiado humano* (título que aparece ahí asignado a uno de esos capítulos).

[19] Nos referimos en concreto al fragmento 16 [8], donde Nietzsche anota una serie de temas posibles para futuras *Intempestivas*: «"*La vida leve*" (rheia zóontes) — "*Camino hacia la* libertad *espiritual*" - *Los griegos* - *Profesores* - *Matrimonio* - *Propiedad y trabajo*». En 16 [9] aparece de nuevo esta misma expresión y en 16 [11] «Die Leichtlebenden», «los que viven con liviandad». Cfr. KSA, VIII, 288-9.

[20] *Ibid.*, fragmento 16 [7].

[21] KSA, VI, 325.

o el *amor fati*, y es lo que expresa ya germinalmente la figura del espíritu libre.

La forja de esta figura, realizada en paralelo al abandono de la grecomanía y la teoría del genio, se convierte, así pues, en cifra de este nuevo sentido de la levedad de la existencia recurrente en la obra posterior de Nietzsche. Ya no los dioses griegos, sino los espíritus libres serán quienes encarnen en los escritos del periodo intermedio el modelo de «la vida leve», aligerada de la insufrible carga de una culpa irremediable. Zaratustra llamará a la Tierra «das Leichte», «la ligera». La gracilidad del equilibrista y los pies ligeros del bailarín serán otras tantas imágenes para representar una existencia liberada de todo lastre ontoteológico. Y el superhombre será aquel capaz de portar sin pesadumbre un pensamiento, el del eterno retorno de lo igual, que para muchos puede suponer la más pesada de todas las cargas, mientras que para él representa el arraigo positivo en ese nuevo sentido de la Tierra anunciado por Zaratustra. El gran desasimiento se concreta en un «alivio» (*Erleichterung*) que aprovecha el instrumental de la crítica ilustrada para entablar otro modo de exploración del presente, al admitir que la complejidad del mundo moderno no lo aboca necesariamente a un destino de decadencia.

De este modo, el «nomadismo espiritual» desplegado por el espíritu libre convive con la agudizada conciencia de que el único suelo firme que pisa la crítica es el de la propia modernidad, ambigua y problemática. Nietzsche, que es un pensador que ha salido de los claustros religiosos y universitarios en que mayoritariamente se había venido practicando la filosofía durante los últimos siglos, que es un pensador que está en la calle, percibiendo las transformaciones del espacio moderno, sus tensiones, el ascenso de las masas, la mecanización y mercantilización de la vida diaria, la pujanza de las nuevas prácticas artísticas, advierte la condición experimental de este contexto. Como ya he argumentado en otro lugar[22], Nietzsche interpreta, pues, desde dentro de la propia dinámica nihilista de la modernidad, mas tratando de avistar ahí y promover aquellas orientaciones que puedan resultar más estimulantes para la vida y el desarrollo de una cultura afirmativa, emancipada de la manía de trasmundos y del lastre ascético impuesto por el cristianismo a la vivencia de la corporeidad y contingencia humanas. Por eso le

[22] Reproduzco aquí, a modo de conclusión, lo expuesto en mi trabajo «¿Expulsar de nuevo al poeta? De arte y política en Nietzsche», en *Estudios Nietzsche* 7 (2007), pp. 26ss.

preocupa que el escepticismo pueda quedar fijado en su configuración primera, que se mantenga apegado aún a la nostalgia del ideal, al estilo apreciativo de las viejas tablas y confunda por ello su sentido, se vuelva inseguro respecto de sí mismo, se avergüence del campo de posibilidades que abre a la voluntad de proponerse nuevas metas y trate de paralizar dicha voluntad, escudándose en el disfraz del objetivismo, de la neutralidad científica, de «l'art pour l'art» y de tantos otros calmantes de la inquietud y zozobra que es preciso afrontar en un mundo dejado de la mano de Dios. No obstante, pese a estas cautelas, Nietzsche no renuncia al cometido de la crítica genealógica, que no es otro que el de infectar de escepticismo, esto, de desconfianza crítica, nuestro modo de relacionarnos con las verdades establecidas para comprenderlas en su carácter históricamente contingente. Esta desconfianza crítica es la que surge precisamente del «sentido histórico», y es ilustrativo volver a comprobar cómo, a propósito del mismo, en pleno desenlace de su etapa intermedia, Nietzsche sigue mostrando unas ambivalencias que no aspira en absoluto a resolver de modo unilateral. Así, en el parágrafo 337 de *La gaya ciencia* leemos:

«Considerando la época actual con los ojos de otra venidera, no se descubre en el hombre de hoy nada más extraño que su peculiar virtud y enfermedad, denominada "el sentido histórico". Se trata de un impulso hacia algo totalmente nuevo y desconocido en la historia: si se concediesen a este germen algunos siglos o más, de él podría desarrollarse finalmente una planta maravillosa, con una fragancia no menos maravillosa, por la que vivir en esta vieja tierra sería más agradable que anteriormente. Los hombres presentes empezamos justamente a forjar la cadena de un futuro sentimiento muy poderoso, eslabón por eslabón —sin darnos cuenta de lo que estamos haciendo. Casi nos parece que no se tratara de un sentimiento nuevo, sino de la merma de todos los sentimientos antiguos —el sentido histórico es aún una cosa muy pobre y fría, y muchos se quedan sorprendidos ante él como ante una helada, y por él se hacen más pobres y fríos»[23].

Virtud y enfermedad no se oponen aquí según férreos términos dualistas. Nietzsche avisa de nuevo de que quienes sientan meramente como vaciado y empobrecimiento el estado actual de desvalorización de los valores antaño tomados como absolutos, se volverán ellos mismos pobres y fríos, incapaces de crear. De ahí

[23] KSA, III, 564: *La gaya ciencia*. Trad. de Charo Crego y Ger Groot. Madrid, Akal, 1988, pp. 244-245.

el sentido de esos otros pasajes en que contrapone la paralización escéptica de la voluntad a la filosofía del futuro[24]. No obstante, Nietzsche ya ha advertido que es necesario entender de otra forma esa frialdad del momento escéptico: que la crítica del ideal ya no lo refute, sino lo congele[25], como dirá en *Ecce Homo* refiriéndose al método arbitrado en *Humano, demasiado humano*, significa precisamente que no lo desecha y sustituye por otro ideal más verdadero, antes bien, lo comprende como resultado de un proceso histórico del que también forma parte la propia crítica, al igual que esas otras «verdades de poca apariencia» (KSA, II, 25-6) que podrían surgir en respuesta a la demanda de un arte de vivir más grato en esta vieja tierra. No se trata de crear en abstracto y desde una presunta libertad ilimitada, sino a partir de las condiciones concretas del momento. En las actuales condiciones, aunque a primera vista pueda dar la impresión que sólo hay rechazo y pérdida de toda conexión con el pasado, se está fraguando asimismo el impulso hacia el porvenir. En todo aquello que al pronto parece ser tan sólo una merma de sentimientos antiguos, comienza a brotar un nuevo sentimiento. Merced a estas consideraciones, Nietzsche le asigna también una función «cálida», creadora, a ese sentido histórico que practica la fría crítica genealógica de los valores establecidos. La liberación de las cadenas de los viejos presupuestos metafísicos no arroja a una errancia sin sentido. Sitúa ante la posibilidad de asumir el desarraigo esencial de la condición humana como opción para que «los hombres puedan decidir conscientemente seguir desarrollándose hacia una nueva cultura»[26] y forjar así, eslabón por eslabón, «la cadena de un futuro sentimiento muy poderoso».

[24] Para un análisis detallado de los diferentes sentidos que el término «escéptico» ha ido adoptando en el pensamiento nietzscheano, *vid.* Joan B. LLINARES, «Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción», en MARRADES, Julián - SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Valencia: Pre-textos, 1994, pp. 87-105.

[25] Cfr. KSA, VI, 323: «Es la guerra, pero la guerra sin pólvora ni humo, sin actitudes guerreras, sin *pathos* ni miembros dislocados —todo esto aún sería igualmente "idealismo". Un error tras otro va quedando depositado sobre el hielo, el ideal no es refutado— *se congela...*».

[26] Concluye Nietzsche el aforismo titulado «Posibilidad del progreso», del que está tomada la cita *supra*, con las siguientes palabras: «es precipitado y casi sin sentido creer que el progreso debe tener lugar *necesariamente*; pero, ¿cómo podría negarse que es posible? No es en cambio ni siquiera pensable un progreso en el sentido y por el camino de la cultura antigua. Aunque el fantaseo romántico aplica constantemente la palabra "progreso" a sus metas (por ejemplo, cerradas culturas populares originales), en todo caso toma

Por todo lo expuesto aquí podemos concluir, pues, que, para la evolución del pensamiento nietzscheano, escritos como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* o *La gaya ciencia* han representado mucho más que testimonios de una mera fase de transición. Han servido para definir lo que será el estilo y el carácter fundamental de su crítica genealógica, la perspectiva «inmoralista» que comprende los valores sobre la base de su historicidad, desmontando toda teleología y toda mitología del origen. Al mismo tiempo, ha sido en estos años de librepensador apátrida cuando Nietzsche ha sabido extraer las mejores enseñanzas de su convalecencia de la enfermedad estética y cuando mejor ha sabido proyectarlas sobre sus ideas políticas. Pues ha sido en esta etapa cuando Nietzsche ha mostrado una visión más abierta y positiva de cuanto supone el proceso de democratización de la sociedad europea, al reconocer que el escepticismo resultante de su mezcla de razas, valoraciones y concepciones del mundo ha concedido a Europa las ventajas de una amplitud de miras y una capacidad de transformación y experimentación muy superiores a las de otras culturas.

En cambio, en sus escritos de madurez vuelve a veces a pesar bastante el prejuicio nostálgico a favor de viejos modelos de aristocratismo. Es como si Nietzsche hubiese olvidado aquella «igualdad de derechos» que su química de las representaciones y sentimientos reclamaba para las verdades humildes del presente frente a las verdades sublimes del pasado; como si la reivindicación del valor de las cosas vulgares que la liberación de la tiranía del mundo ideal había aportado a su pensamiento se viese afectada ahora por su rechazo visceral del gregarismo democrático, incapaz de vislumbrar otra manera de revertir una situación donde se imponen la moral de rebaño y la negación de la excelencia que mediante el concurso de una raza fuerte de señores[27]. En esos textos, Nietzsche no llega a ser lo suficientemente consecuente con lo que admite en otras ocasiones cuando habla de las virtudes de la enfermedad

prestada la imagen del pasado: su pensamiento y su representación carecen de toda originalidad en este dominio» (KSA, II, 45: HH, 57).

[27] No obstante, ahí incluso donde el Nietzsche de madurez recae en el prejuicio vitalista de que la respuesta a la crisis nace de un tipo selecto de hombre que experimenta la infinitud de la vida no deja de reconocer que el suelo histórico y el humus cultural a partir del cual pueden surgir esos hombres excepcionales no es otro que el propiciado por el actual movimiento de democratización de Europa. Cfr. v. g., el aforismo 242 de *Más allá del Bien y del Mal*. Y, con mayor carga de ambigüedad, su valoración del sentido histórico en el aforismo 377 de *La Gaya ciencia*, titulado *Nosotros, apátridas* (KSA, III, 630-1).

espiritual: en concreto, con su idea de que todo ese debilitamiento, esa feminización de la cultura europea que también ha acompañado al proceso de la muerte de Dios, ha sido un aprendizaje de la finitud. El escepticismo y el criticismo, armas del espíritu libre y, más tarde, pasos previos para la configuración de los nuevos filósofos legisladores, también proceden de ahí. Pero eso es tanto como decir que la nivelación, la igualación y vulgarización del hombre europeo son las verdaderas vías para la constitución de un nuevo horizonte de mundo, donde la vida ya no está regida por instancias metafísicas, sino por la aceptación de nuestro destino compartido de seres mortales. De hecho, Nietzsche lo reconoce sin ambages en el aforismo 224 de *Más allá del Bien y del Mal*, cuando caracteriza el sentido histórico, propio de las «almas modernas», como «un sentido esencialmente no aristocrático», «producto de la mezcolanza democrática de estamentos y razas», que obtiene su máxima ventaja justamente de su «capacidad para saborear todas las cosas»; pues, «en la medida en que la parte más considerable de la cultura humana ha sido hasta ahora precisamente semibarbarie», este gusto accede a esa diversidad de formas y modos de vivir y se permite una apreciación de lo extraño mucho más vasta de la que le es posible a un gusto más refinado, con su reserva frente a todo lo heterogéneo. Nietzsche ha sabido distinguir el «nuevo sentimiento básico» que a partir de ahora ha de aglutinar a toda la humanidad: «nuestra naturaleza definitivamente perecedera» (KSA, III, 53), según reza el aforismo cuarenta y nueve de *Aurora.* Sin embargo, a la hora de recrear un tipo de hombre capaz de contemplar el rostro trágico de la existencia y afirmarla, ha seguido apegado en buena medida a la ensoñación romántica que toma al individuo excéntrico, solitario, autónomo, situado por encima de las reglas comunes y autolegislador como modelo de una subjetividad liberada. Pero con esto contradice a mi modo de ver la gran enseñanza propiciada por la experiencia de la muerte de Dios: la de que ya no hay óptica privilegiada y sancionada de modo transmundano, la de que toda perspectiva es intramundana y toda descripción de la realidad comporta cierta dosis de interpretación. Esto significa, por una parte, que todos experimentamos la finitud y limitación de nuestras verdades, y, con ello, reconocemos nuestra común condición mortal. Por otra parte, significa además que, una vez abandonada la vieja pretensión metafísica de dictar lo que es el ser de lo real de una vez por todas, la filosofía misma *se vulgariza*, esto es, deja de ser meramente aquel discurso practicado sólo por una élite especializada en ver la verdad y diferenciada de los esclavos sumidos

en la caverna y adquiere la universalidad propia de una conciencia hermenéutica, en tanto «interpretación del mundo»[28].

«¿Qué es, en última instancia, la vulgaridad?» se pregunta Nietzsche en el aforismo 268 de *Más allá del Bien y del Mal* y responde: un caso de traducción exitosa de esos signos-sonidos de conceptos que son las palabras, un caso de comunicabilidad fácil, extendida más allá de las experiencias comunes de los hombres de un mismo pueblo, de una misma condición social, de una misma raza... Pero ¿no están acaso destinados el hombre superior y el inferior, el esclavo y el señor, el último hombre y el superhombre a hablar el lenguaje común de su condición mortal?

[28] Sobre este carácter de la filosofía actual, *vid.* Javier Gomá, «Ensayo de filosofía mundana», en *Ingenuidad aprendida*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, pp. 15-35.

«Gaya ciencia» y «gay saber» en la filosofía de Nietzsche

GIULIANO CAMPIONI
Universidad de Pisa

in doloribus pinxi
FRIEDRICH NIETZSCHE

En una larga nota al *Prefacio* (con fecha de 1886) a la nueva edición de *La gaya ciencia*, Nietzsche se lamenta del malentendido general del significado de la afirmada «serenidad» que caracteriza al volumen y del hecho de que «de esta *gaya ciencia* no se haya comprendido nada, ni siquiera el título, sobre cuyo sentido provenzal muchos doctos...». La frase, interrumpida, se aclara posteriormente: «Aparte de unos pocos estudiosos, a cuya vanidad llamó la atención la palabra "ciencia" (me hizo comprender que tal vez se trataba de algo "gay", pero ciertamente no de "ciencia"), todos tomaron este libro como un retorno a "todos", y por su gracia se mostraron conciliadores y cariñosos hacia mí" (FP IV 2 [166])[1]. La referencia polémica de Nietzsche, que recorre otras partes de la nota, va dirigida a su viejo amigo y compañero de estudios filológicos en Leipzig que desde hacía mucho tiempo se había alejado de él: "Si está en Tubinga, inmerso en sus libros y en el matrimonio, inalcanzable para mí en todos los sentidos" (A Erwin Rohde, 24 de marzo de 1881), "no es capaz de aprender algo de mí - no llega a compartir mi pasión y mis sufrimientos"». (A Franz Overbeck, 17 de marzo de 1882).

El prudente realismo de Rohde frente a los generosos y valientes proyectos de Nietzsche, que había compartido en el pasado,

[1] Las citas de los *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche remiten a la edición NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos*, ed. Diego SÁNCHEZ MECA, Madrid, Tecnos, 2006-2010, 4 vols. Se citan con la sigla FP y el volumen en romanos, seguido con el númeo del fragmento. Y las de las cartas, remiten a la edición en 6 volúmenes en la editorial Trotta de la *Correspondencia* de Nietzsche, edición dirigida por Luis DE SANTIAGO GUERVÓS.

se había ido convirtiendo en un descontento de sí mismo, en un microcosmos de filisteísmo personal, en la soledad de una «ardua tarea»: «No siento una nostalgia real, sino una melancolía contenida, así que cuando vuelvo con mi mente a las últimas décadas, y pienso en lo poco o nada que se ha logrado», dice Rohde al amigo, concluyendo: «Ahora, a menudo me siento como un estanque en el campo que poco a poco se cubre de moho». (8 de abril de 1881). Sus cartas raras, todas de este estilo, acentúan la sensación de aislamiento de Nietzsche: «Te seguiré escribiendo otras letras por no callar. Pero la verdad se lee en los ojos, y esa mirada me dice (¡lo entiendo muy bien!): Amigo Nietzsche, ahora estás completamente solo». (A Erwin Rohde, 22 de febrero de 1884). En una larga carta Rohde (26 noviembre 1882) expresa sus puntos de vista sobre *La gaya ciencia*:

«Así, de vacaciones, en un banco en algún lugar, y bastante lejos de la cuna de mi antiguo trabajo, me gustó mucho de corazón y con los sentidos tu libro. Me parece mucho más vivo y valiente que los anteriores. Naturalmente esta gaya ciencia no quiere aparecérseme como una ciencia, pero ahora se hace más libre y alegre; lo que al principio me parecía, permíteme que te lo confiese, querido amigo, una resolución extravagante, querida con los dientes apretados, desgarrada sólo con la fuerza a tu inclinación verdadera, - esta nueva forma de ver, que se embriaga con entusiasmo en la sobriedad, se ha convertido para tí, o por lo menos así lo siento, realmente en una manera natural de sentir; y ahora, nótese bien, sirve para hacerte la vida más fácil, más clara, agradablemente fresca sin que, a decir verdad, te haga más pobre. Lo que hace este conocimiento tan precioso para mí es que se trata esencialmente de una verdadera profesión de fe: así te siento; y expreso esto con energía y claridad sin igual. Lo dogmático de este punto de vista se pierde más y más, y eso es bueno [...]. Lo que he sentido tan beneficioso es el rasgo puramente personal de todo el libro, así como el aliento de un aquietamiento del espíritu y de saludable relajación de todo el ser, no ahora esporádicamente queridos sino ya alcanzados y fácilmente mantenidos, que me inspiran la mayor parte de las consideraciones. A menos que seas un malabarista en el dominio de tí mismo, debiste haber escalado realmente la montaña y encontrado tu salud; lo atestiguo con mi gran alegría, incluso más que con tu carta, tu libro, y por ello él fue para mí un verdadero placer».

Sin lugar a dudas, Rohde capta el aspecto personal, incluso engañado por algunas afirmaciones de Nietzsche en la carta que

acompañaba al volumen[2], o sea, la protección que la «gaya ciencia» asegura y el cuidado de sí que llevó a la afirmada curación, por lo que Nietzsche hará propia la definición que Rohde ha dado de él, ya sea para descartarla en favor de la hipótesis de una salud renovada después de haber escalado la montaña; «un malabarista en el dominio de sí mismo» (Véase la carta a Paul Rée, primeros de diciembre de 1882).

Ciertamente, el tema del sufrimiento y la soledad, de su significado, la fuerza de la liberación del «gran dolor» que lleva a plantear preguntas «más profundas, más rigurosas, más duras, más desagradables, más silenciosas», a una crisis de confianza en la vida que también significa una manera diferente de amar e incluso «una nueva felicidad», recorre la totalidad del *Prefacio* de *La gaya ciencia*. El tema de la soledad es central en las cartas de los años ochenta, y se declina en muchos aspectos. Una vida en el aislamiento absoluto e ignorada por todos, entre 1880 y 1881 aparece en primer lugar como un remedio necesario frente a la baja vitalidad, en su condición *in media vita*, con una sensación de muerte inminente: «Mi lema es *aut mori aut ita vivo*» (A Erwin Rohde, mediados de julio de 1882). La soledad es el peso y el dolor, pero cuando el filósofo cede a la necesidad de romper el aislamiento absoluto, una momentánea euforia a menudo es seguida por el arrepentimiento y el aumento del sufrimiento. El mismo Nietzsche cultivó su imagen de ermitaño, el asceta «solitario de Sils-María», casi parte del paisaje, necesitado de una máscara en la relación con el otro, «que tiene su cueva en su interior, y a veces detrás de esta cueva hay otra, y luego otra» (a Resa von Schirnhofer, 30 de marzo de 1884). Para caracterizar esta forma inusual de vida se encuentra, en las cartas y en los fragmentos, la metáfora del «pez

[2] Véase la carta a Erwin Rohde, de mediados de julio de 1882. La carta de Nietzsche habla del dolor pasado, de haber sido «médico de sí mismo», de su trabajo como medicamento, y también de «un secreto propósito personal, al que está consagrado el resto de la vida —Me resulta demasiado duro vivir si no vivo en el mayor estilo, dicho en confianza, ¡viejo amigo! Si yo no tuviera un propósito al que concedo una gran importancia, no sería capaz de mantenerme en las ondas de luz y por encima de los negros flujos. Esta es realmente la única justificación que puedo dar para el tipo de cosas que escribo desde 1876: son mi medicina, la receta que me he aplicado contra el tedio de la vida». El nuevo «objetivo secreto personal» se relaciona con el pensamiento del eterno retorno y el «gran estilo» para «convertirse en señor de su propia felicidad como de su propia miseria»— como se dice en el fragmento 35 [74], mayo-julio 1885.

volador»[3], que apenas toca en la cresta de las olas, la existencia en la que debería nadar.

Durante mucho tiempo ha dominado un fuerte sufrimiento físico, de tortura animal: Nietzsche ahora se siente «un campo de batalla más que un ser humano», sometido a una «tensión aterradora», a la que se añade la casi ceguera. Nietzsche advierte de la necesidad de una «parsimonia» en la vida cotidiana que haga «de contrapeso a las fuerzas muy generales y muy ambiciosas» por las que se siente dominado, lo que comporta una extrema dureza hacia sí, así como duro es el combate continuo con la enfermedad para obtener la energía necesaria para la creación de su obra, llevando así a su maduración frutos que no deberán tener rastros de esta dureza. «Gran Libertador», para el filósofo, es el pensamiento de que «la vida puede ser una experiencia de quien busca el conocimiento», dice en *La gaya ciencia.* Y en las cartas, fragmentos y aforismos de este período muchas veces vuelve de nuevo a la exclamación «qué importo yo»[4], para sancionar un destino vinculado a una tarea imperiosa, dictada por el inexorable «tirano que está en nosotros». Y también: «Pero dejémoslo estar, señor Nietzsche: ¿qué nos importa si al señor Nietzsche le ha vuelto la buena salud?» (*Prefacio* FW 2). A menos que esto no haya significado una reflexión más general y radical para el «psicólogo», sobre la relación entre conocimiento y salud, hasta comprender la filosofía como «una explicación del cuerpo y un *malentendido del cuerpo*» y haya impuesto nuevos objetivos, una nueva posición de valores, una relectura de la historia y de la vida. Por esto acoge muy diversamente, volviendo más veces al tema, las líneas que Jacob Burckhardt le escribe en la respuesta al envío del volumen (carta a Nietzsche del 13 de septiembre 1882). Burckhardt

[3] Véase el fragmento póstumo 15 [56] de otoño de 1881: «Ahora, tan pronto como el alto relieve de las ondas - la existencia, en la que debería nadar, está como fuera de mí, me estremezco al oír la espuma en la superficie; ¿me convertí en un pez volador?». Véase también el aforismo 256 de *La gaya ciencia*: «Epidermicidad. Todos los hombres de las profundidades extraen su felicidad de asemejarse a los peces voladores y del juego en la parte superior de las crestas de las olas; lo que se aprecia más en las cosas es el hecho de tener una superficie: su epidermicidad - *sit venia verbo*», y la carta a Heinrich Köselitz del 8 de diciembre 1881.

[4] Una expresión frecuente sobre todo a partir de las notas y cartas del año 1880. Ver los aforismos 494 y 547 de *Aurora* y los fragmentos 7 [45], [102], [126], [158], [181] del final de 1880. Véase también *La gaya ciencia* af. 332 y los fragmentos 15 [59] otoño de 1881, 29 [55] Otoño 1884-principios de 1885 y 31 [13] del invierno 1884-1885, 2 [183] otoño 1885-otoño de 1886 y el fragmento poético 20 [157] de otoño 1888. Así como las cartas a Franz Overbeck y Heinrich Köselitz de 31 de octubre y de 7 de noviembre de 1880.

ve —junto al «¡Sanctus Januarius!» como «un monumento muy especial levantado a uno de los últimos inviernos en el sur»— la apertura de Nietzsche a una nueva concepción radical de la historia:

«Pero hay una pregunta que siempre me hago de nuevo: ¿qué pasaría si usted fuera un profesor de historia? En el fondo ella siempre enseña historia, y en este libro ha abierto más de una perspectiva histórica increíble, pero quiero decir: ¿y si ella *ex professo* quisiese iluminar la historia universal con su tipo de luz, y bajo los ángulos de iluminación conformes a usted? ¿Cuántas cosas quedarían bien subvertidas, en contradicción con el actual *populorum consensus*!»

De la carta de Rohde, Nietzsche acepta como verdadera y penetrante la definición que el viejo amigo le da: «un malabarista del dominio de sí», ya que sólo una «segunda naturaleza», arrancada por la fuerza a las peligrosas inclinaciones «libres», le ha permitido llevar a cabo sus objetivos. Pero también ve su límite: Rohde ha ligado su imagen de sufriente que quiere vencer el sufrimiento, al elemento puramente personal («una verdadera profesión de fe», el «rasgo puramente personal»), lo que es más bien el cumplimiento de un recorrido de un espíritu libre, y con el *incipit tragoedia* del último aforismo, la apertura de nuevos horizontes. Nietzsche respondió lacónicamente, con una carta desde Rapallo que no oculta la distancia y la molestia por la pobre interpretación del docto alemán a cuyo tipo ahora asimila a Rohde. El *incipit* contrapone significativamente el «Sur» al Norte:

«Mi querido amigo, yo estoy, una vez más, en el "Sur": Sigo sin soportar el cielo del norte, Alemania y "su gente". En este entretiempo he estado tan enfermo y tan melancólico. [...] En cuanto a mí —mi querido amigo—, mira bien para no equivocarte acerca de mí. Bueno, tengo una "segunda naturaleza", pero no para destruir la primera, sino para hacerle frente. Mi "primera naturaleza" me habría destruido hace mucho tiempo —de hecho, casi me ha destruido ya—.

Con respecto a lo que me dices a propósito de la "decisión extravagante", es absolutamente verdad, por lo demás podría decirte el lugar y la fecha. Pero, ¿quién ha tomado entonces la decisión?

— Seguramente ha sido mi primera naturaleza, querido amigo; Ella quería vivir.

Hazme el favor de leer mi ensayo sobre Schopenhauer; hay algunas páginas que pueden ofrecer la clave[5]. Respecto a este ensayo y al ideal que expresé en él, hasta ahora he mantenido la palabra.

[5] La referencia es probablemente al par. 1, «pero ¿cómo nos encontramos a nosotros mismos? ¿Cómo puede el hombre conocerse? Sus maestros no pueden ser otra cosa que sus libertadores». *Schopenhauer como educador*.

Ya no soporto en absoluto la actitud del moralista. Debes leer las palabras de este escrito bajo una luz un poco distinta.

Ahora estoy ante el asunto fundamental.

En cuanto al título *Gaya ciencia*, sólo he tenido presente la gaya ciencia de los trovadores. De ahí también los poemitas.

De corazón, tu viejo amigo

Nietzsche.

¡Cielo! Qué soledad»

Nietzsche reivindica la coherencia de un recorrido y como *La gaya ciencia* es el último fruto y el más maduro de la decisión —«extravagante» a los ojos de los amigos— de abandonar la ilusión wagneriana y la metafísica del arte (simbólicamente fechada con el Festival de Bayreuth), un llevar a término «la obra de seis años» (1876-1882), todo mi «libre pensamiento» (A Lou von Salomé, 3 de julio de 1882). Reivindica la lejanía del metafísico y la fidelidad superior a Schopenhauer «educador», en cuanto impulsa a la libertad, critica la angustia del moralista, e invita a una lectura más atenta a su recorrido[6].

El «docto» está desorientado por el título *La gaya ciencia*: la seriedad y la gravedad de la ciencia (en la tradición), que busca la verdad, se presenta como *gaya*. La complejidad de las referencias que encontramos en este título remite a una constelación de sentido en la dirección de la liberación, de la filosofía del «espíritu libre», pero encuentra una fuerte indicación cuando Nietzsche dice: «En cuanto al título de "La Gaya Ciencia", lo que tenía en mente era sólo la gaya ciencia de los trovadores».

En resumen, me gustaría dar algunas sugerencias para la discusión de esta cuestión y para enriquecer las referencias más conocidas (Emerson, Montaigne, Stendhal) con el denso significado del «Gai Saber» provenzal.

[6] En una carta a su fiel amigo Overbeck, 25 de diciembre de 1882, en una crisis de confianza radical, Nietzsche se expresa con dureza sobre la carta recibida de Rohde: «Mi desconfianza en este momento es muy grande: en todo lo que se me ocurre sentir advierto el desprecio por mí. Por ejemplo, incluso recientemente, en una carta de Rohde. Por cierto, estoy dispuesto a jurar que, si por casualidad no hubiésemos sido amigos antes, ahora expresaría la opinión más infame tanto sobre mí como sobre mis metas». El 1 de enero de 1883 Rohde escribe a Overbeck: «Su carta me ha dejado realmente triste, no sólo porque me das noticias tan desesperadas de la salud de Nietzsche, sino porque me das el más inesperado efecto que sobre Nietzsche han tenido mis cartas. ¡Desprecio! ¡Dios mío!, yo podría alimentar cualquier otro sentimiento hacia Nietzsche y su obra, pero no éste».

La gaya ciencia lleva consigo la conquista de una nueva energía —después de la enfermedad— capaz de combinar la esfera del conocimiento y la de la alegría en contra de la tradición de la filosofía que por la «pureza» de saber reprime los sentidos y mortifica la carne. El *intelligere* se interpreta —frente a «la simplicidad y la sublimidad» de Spinoza— no como una distancia imposible del «reir y el detestar», sino como «precisamente la forma en la que de repente se hacen evidentes estos tres hechos [...], una cierta relación de los impulsos entre sí» (FW 333). La energía vital plena, sin embargo, sabe, controla, acepta nuevamente, con plena conciencia, el juego de las pasiones y el arte que combina la alegría con la hermosa mentira: el arte que enseña a «ser los poetas de nuestra propia vida y en primer lugar en las cosas mínimas y más cotidianas» (FW 299). Y al principio del libro cuarto de *La gaya ciencia*, donde se desarrolla este tema con más ligereza y fuerza, la alegría del conocimiento encuentra las palabras de Descartes para expresar la realidad completa y corpórea que une la pasión, el pensamiento, la vida: «Todavía vivo, aún pienso: tengo que vivir todavía porque todavía tengo que pensar. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum*» (FW af 276). Estamos lejos del *cogital* como destino y debilidad del hombre moderno, tal como se configuraba en la *Consideración intempestiva* sobre la Historia: «Heme aquí, desmoronado y roto, casi mecánicamente descompuesto en un interior y un exterior, salpicado de conceptos como de dientes de dragón, uno que genera dragones conceptuales, que sufre además la enfermedad de las palabras y sin confianza en un sentimiento propio que no haya sido todavía marcado con palabras: yo, en la medida en que soy una no viva y sin embargo extraordinariamente activa fábrica de conceptos y palabras, todavía tengo el derecho de decir de mí *cogito ergo sum*, pero no *vivo, ergo cogito*. Me está garantizado el vacío "ser", no la plena y verde "vida"; mi sentimiento originario sólo me asegura que soy un ser pensante, no que yo soy un ser vivo, que soy no un animal, sino como máximo un *cogital*» (HL 10).

Una de las primeras referencias es, sin duda, Emerson: en los *Fragmentos póstumos* de la época de *Aurora* y *La gaya ciencia* quedan estratos muy significativos de algunos ensayos del filósofo norteamericano, y una serie de notas escritas en diferentes momentos en las páginas de estos mismos ensayos. La consonancia de temas se muestra desde el lema de la primera edición de *La gaya ciencia*: «Emerson dice según mi corazón: al poeta, al filósofo, como al santo, todas las cosas le son amigables y sagradas, todos los eventos útiles, todos los días santos, todos los hombres divinos». Esta cita del ensayo *Historia* se encuentra en los fragmentos

póstumos (FP II, 2.ª 16 [5]): el lema de *La gaya ciencia* modifica ligeramente el texto[7]. Se ha señalado varias veces la deuda de Nietzsche con el pensador americano e incluso cómo la frase «gaya ciencia» se encuentra en el ensayo *La poesía y la imaginación* de la colección *Cartas y objetivos sociales* que Nietzsche conoció en traducción al alemán[8].

En una nota de diciembre de 1888, Nietzsche escribió: «Emerson [...] tiene tanto escepticismo, tantas posibilidades en sí mismo, que en él incluso la virtud se hace inteligente [*geistreich*]...». Un escepticismo promovido por la energía y la salud de los que saben encontrar placer en todo y un motivo de enriquecimiento, pero no la satisfacción y tranquilidad (es el tema del «nomadismo intelectual»: Las palabras de Emerson son tomadas por Nietzsche. Significativamente, una cita de Emerson, que demuestra la afirmación común de la «gaya ciencia», sirve puntualmente a Nietzsche, en la *Intempestiva* sobre Schopenhauer, para caracterizar la «verdadera serenidad que calma» de Montaigne, «espíritu completamente libre y sano», «*Aliis laetus, sibi sapiens*».

Emerson:

«El mayor privilegio de la salud es un estado de ánimo alegre [*frohe Stimmung*] que, en las obras de talento, es más importante que el talento en sí. Para los melocotones nada puede compensar la falta de sol, y para disfrutar del conocimiento se ha de tener la serenidad [*Heiterkeit*] de la sabiduría [...]. El gozo del espíritu manifiesta su fuerza [*Die geistige Freude bezeichnet die Geisteskraft*]. Todas las cosas saludables son gayas [*fröhlich*]. El genio crea con alegría y la divinidad las sonrisas de vuelta [...]. Es una antigua regla de la conducta intelectual: *Aliis laetus sapiens sibi*, lo que dice el proverbio inglés: "Sé feliz y sabio"» (*Die Führung des Lebens*).

Nietzsche:

«Sólo conozco un escritor al que, en cuanto a honestidad, pongo junto a Schopenhauer, e incluso aun más alto: ese escritor es Montaigne. Que un ser humano así haya escrito es algo gracias a lo cual se ha multiplicado de veras el placer de vivir en esta tierra. A mí al menos me sucede que, desde que conocí a esta alma libérrima y poderosísima, he de decir lo que él dice de Plutarco: "Me bastó con que le diera una mirada para que me creciese una pierna o un ala". Si hubiera que asumir la tarea de encontrar en la tierra una patria y un hogar, yo con él la podría realizar. Schopenhauer

[7] R.W. Emerson, *Versuche*, Hannover 1858, p. 9.

[8] R.W. Emerson, *Neue Essays*, Stuttgart 1876, Hannover [BN].

aún tiene en común con Montaigne una segunda característica, además de la honestidad: una genuina serenidad que alegra. *Aliis laetus, sibi sapiens*. Hay, en efecto, dos clases muy diferentes de serenidad. El verdadero pensador alegra y reconforta siempre, ya sea que exprese su seriedad o su broma, su visión humana o su indulgencia divina; sin gestos malhumorados, sin manos temblorosas, sin ojos llorosos, sino con seguridad y sencillez, con coraje y fortaleza, acaso de modo algo caballeresco y duro, pero en todo caso como un vencedor: y esto es precisamente lo que alegra de manera más honda e íntima, ver al dios vencedor junto a todos los monstruos que ha combatido. Por el contrario, la serenidad que a veces se encuentra en escritores mediocres y en pensadores de corto aliento hace que su lectura nos empobrezca» (*Schopenhauer como educador*).

Este enfoque conduce directamente a otro gran referente que es como el telón de fondo constante del pensamiento de Nietzsche, sobre todo en este período. Montaigne es el primero de una fuerte línea analítica en Francia y en la antítesis del espíritu alemán (metafísico-sistemático). Montaigne le parece a Nietzsche que, al ordenar el caos, es más radical y consciente: su «verdad» no busca tanto la seguridad que garantiza y tranquiliza. Así que un lugar especial en el camino a la filosofía del «espíritu libre» —por el afirmado parentesco— es para el filósofo francés. Para Nietzsche, la serenidad de Montaigne expresa, en realidad, la voluntad de un fuerte siglo: La serenidad de ánimo y la fuerza de «un dios victorioso junto a monstruos que le combaten». El filósofo alude aquí a la victoria sobre los monstruos que Montaigne tuvo que librar, pues le sitiaron en su soledad y *otium*. Un Montaigne, con Nietzsche, lejano del heroísmo que presupone certezas y fanatismo. Montaigne implica una nueva lectura, momentánea, más simpatética que la figura de Sócrates, lejos del *monstrum* del *Crepúsculo de los ídolos*, expresión alegre y natural de un gay saber humano, una «sabiduría gaya y urbana», «que recondujo del cielo, donde estaba perdiendo el tiempo, a la sabiduría humana para restituirla al hombre, donde es su tarea más justa y laboriosa, y la más útil»[9].

Con Montaigne, Nietzsche afirma en apuntes en los que vuelve a caracterizar a los «espíritus libres»: «No hay nada más alegre, más despierto —y casi más divertido— que el mundo y su sabidu-

[9] *Ibid.*, pp. 1386-87. Montaigne toma a la letra la expresión de Cicerón, en *Tuscul. Quaest*. L. V, n. 4: «Socrates autem primus philosophiam devocavit a coelo, et in urbibus conlocavit, et in domus etiam introduxit: et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere».

ría», aún después de que él dice «Un alma en la que se albergue la sabiduría hará sano con su salud también el cuerpo»[10]. El fragmento remite directamente a *La gaya ciencia*:

«¡Con fantasmas pálidos y horribles alguna vez pasé al lado de la sabiduría! Así que a menudo tuve miedo y desde entonces sólo de mala gana estaba con ella - y me puse a vagar, a solas y en silencio, pero con una fuerte "voluntad de sabiduría" y de sur. Así me llamé a mí mismo, dentro de mí, un "espíritu libre", o "el príncipe *Vogelfrei*", y a quien me hubiese preguntado: ¿Pero dónde vives?», le habría respondido: «tal vez más allá del bien y del mal y en ningún otro sitio».

Una tenaz «[voluntad] meridional» y de sur, una cifra que puede resumir la entera *Stimmung* de *La gaya ciencia*. En *Así habló Zaratustra* dice:

«Me salieron alas para volar hacia tiempos futuros. En tiempos futuros todavía más lejanos, en meridianos todavía más meridionales, hacia el sur del sur de lo que nunca podría soñar ningún artista: donde los dioses se avergüenzan de la ropa».

El tema se recoge más veces y se combina de diferentes maneras: El Sur del Sur, complejo simbólico que no expresa energía por una vuelta a lo primitivo (como a menudo se encuentra en las visiones de la época), sino que es la perspectiva de apertura al futuro, vinculada a la posibilidad de otro hombre, de otras formas superiores de vida, símbolo del superhombre.

La perfección animal, ligada con el sol y el mito del Sur, es sólo la premisa inicial. Nietzsche insiste repetidamente en la «divinización del cuerpo», marcada con el nombre de Dioniso, la extensión de la felicidad que es la característica distintiva del Sur: «Redescubrirse en uno mismo el sur y tender por encima de sí un claro, espléndido, misterioso cielo del sur. Reconquistar la salud meridional y la repuesta potencia del alma». No es casual que, en el mismo fragmento, el filósofo vincule el equilibrio fisiológico y la felicidad animal a la posibilidad de volverse gradualmente «más vastos, más supranacionales, más europeos, más supraeuropeos, más orientales, en fin, más griegos» (FP III, 41 [6] y [7]). El griego como el hombre del Renacimiento es una figura perfecta de una humanidad más clara y afirmativa, de un alma más grande.

[10] Cfr. F. NIETZSCHE, FP III, 40[59]. Para MONTAIGNE cfr.: *Essais*, I.I, XXVI, y V. VIVARELLI, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1998, pp. 78-79.

La plena afirmación simbólica del Sur —contra Wagner y todo lo que quería decir— tiene, con *La gaya ciencia* y el *Sanctus Januarius* del cuarto libro, una expresión de gratitud por la suavidad excepcional del clima de invierno en Génova: «Estos son los verdaderos» milagros de «San Genaro» (A Franz Overbeck, 29 de enero de 1882, y A H. Köselitz, en el mismo día). La expresión y el juego de la referencia a enero/Sanctus Januarius/San Genaro es un eco de las frecuentes referencias de Stendhal a San Javier/San Genaro —santo «pagano», el santo que vive sumido en la pura corporeidad semianimal, dominado «por la sensación presente, ese tirano del hombre del Sur»[11].

Nietzsche, en nombre de la energía y la afirmación de la vida (en el mito del Sur), quiere eliminar las sombras y las nubes que siguen a la muerte de Dios, y que caracterizan de manera excepcional a Alemania. Surge como alternativa la figura del individuo «soberano» capaz de hacer de las contradicciones y la lucha de los instintos la expresión de una forma que renuncia a la simplificación autoritaria, a falsas y tranquilizadoras vías de escape.

Con Stendhal Nietzsche atraviesa el mito literario del Sur que encuentra en el Renacimiento su edad de oro. Este mito es parte de una geografía sentimental e ideológica, que tiene una larga tradición, desde Helvétius a Montesquieu, de Rousseau a Madame de Staël y Sismondi: la reflexión sobre la psicología de los pueblos, el contraste entre el Norte y el Sur, y, finalmente, la fuerte presencia del mito italiano: «La planta hombre ha nacido aquí más fuerte que en cualquier otro lugar». Esta expresión de Stendhal aparece muchas veces en Nietzsche y Taine[12].

La felicidad, la pasión, la fuerza, la energía, el análisis vivisector, la despreocupación, «*dolce far niente*», el amor, la vanidad, la «belleza como promesa de felicidad» [«La beauté n'est que la promesse de bonheur»], el mediodía y su música, el contraste entre la alegría y el tedio y la mojigatería, la caracterización de

[11] STENDHAL (de), (Henry BEYLE), *Rome, Naples et Florence.*, Paris: Michel Lévy Frères, 1854 [BN], p. 86.

[12] La expresión de Vittorio Alfieri se encuentra en STENDHAL, *Rome, Naples et Florence*, Paris 1854 [BN], p. 383 (la cita está subrayada por Nietzsche) y en la p. 345 donde se cita en italiano: «La planta hombre nace más robusta en Italia que en cualquier otra tierra, los mismos atroces delitos que se comenten son una prueba», y recorre también la *Histoire de la peinture en Italie*, Paris: Michel Lévy Frères, 1868 [BN], p. 285: «La végetation humaine y est plus forte. Là se trouve le ressort qui fait les grands hommes». Nietzsche se refiere más veces a esta expresión, cfr. JGB 44, FP III, 27 [40, 59], 34 [74, 146, 176] y 37 [8].

los diferentes pueblos de Europa, etc., son temas y categorías que encontramos, con las notas de lectura de Stendhal, en particular en los fragmentos póstumos de 1880, para formar la trama de la «filosofía de la mañana», la gaya ciencia. Para comprender el elemento «científico» de este trabajo, no hay que olvidar el primado creciente de la «psicología»: Nietzsche lee en Stendhal, mediado por Hippolyte Taine y Paul Bourget, la voluntad de claridad y de análisis del «psicólogo» heredero de los ideólogos:

«Stendhal venía de la mejor, la más grave escuela de filosofía de Europa, la de Condillac y Destutt de Tracy: despreciaba a Kant ...»[13].

Nietzsche encontró el tema de la pasión individual y de su fuerza, una discusión «natural» de la moral vinculada a la dinámica del placer-dolor, lejana del idealismo, y un estudio analítico de las costumbres, de la influencia del clima, las costumbres, la lucha radical a los prejuicios en Helvétius, uno de los maestros de Stendhal, escrita con su *De l'Esprit*. En la biblioteca de Nietzsche se conserva una copia de la traducción al alemán de 1760[14].

El ejemplar propiedad de Nietzsche se había perdido, confundido con otros libros: el trabajo para el nuevo catálogo, en Weimar, permitió recuperarlo con las marcas de lectura del filósofo[15]. Pero todavía no se había encontrado, en los fragmentos póstumos o en los escritos publicados, la prueba del uso de Helvétius, al que Nietzsche también se refiere varias veces para ver «toda la filosofía moral alemana, a partir de Kant, con todos sus brotes y sus ramificaciones francesas, inglesas e italianas», como «un atentado semiteológico contra Helvétius, una negación de la libertad de perspectiva lenta y laboriosamente adquirida, o los detalles de la manera correcta, que él por último ofrece claras y unidas». Hasta hoy Helvétius es, en Alemania, el más vilipendiado de todos los moralistas y los hombres de valor[16].

[13] F. Nietzsche, FP IV, 25 [8]. Compárese con el ensayo de Paul Bourget (P. Bourget, *Décadence. Saggi di psicologia contemporanea,* - a cura di F. Manno, Aragno, Torino 2007, pp. 148-49).

[14] C. A. Helvétius, *Discurs über den Geist des Menschen.* Aus dem Französischen des Herrn Helvétius übers. v. J. G. Forkert. Leipzig und Liegnitz: D. Siegerts, 1760.

[15] *Nietzsches persönliche Bibliothek*, ed. de G. Campioni, P. D'Iorio, M. C. Fornari, F. Fronterotta, A. Orsucci), Berlin, de Gruyter, 2003, pp. 284-285.

[16] F. Nietzsche, WS af. 216. Cfr. el fragmento 7 [19] de 1883 en el que Nietzsche, hablando de Helvétius, lo diferencia de Stendhal.

Nietzsche poco a poco se distanció del filósofo francés en cuanto vió su posición respecto al origen del utilitarismo (cf. FP III, 34 [39]), y por su absoluta falta de comprensión de la «*Wille zur Macht*», «entiende este aspirar al poder como una búsqueda de placer, como hedonismo...» (FP IV, 14 [97]).

Es significativo que en estos fragmentos de otoño 1881 haya una serie de citas directas y *excerpta* del escrito de Helvétius[17]. Incluso cuando la cita no es directa, como en el fragmento 12 [169], los temas son los de Helvétius: «Enemistad, ansia de poder, la crueldad, la envidia, la venganza, el espíritu burlón y blasfemo, la mentira, la inclinación al placer y a la posesión», y la breve nota «La amistad - distinta del amor» (12 [174]) es crítica con la fundamental posición de Helvétius, y encuentra su desarrollo en el importante aforismo 14: ¡*Cuántas cosas no se llaman amor*!

Una vez más, es posible verificar el uso que Nietzsche hace del extratexto y del apunte: ilustradamente, en los fragmentos aclara la *bétise* y la ignorancia, la aspiración al poder (sobre esta cuestión volverá a caracterizar un aspecto de Helvétius), pero también el método del ciego, la prudencia en el proceder:

«¿De quién has aprendido todo esto?», preguntó Saadi a un sabio. «De los ciegos, que no levantan su pie antes de haber averiguado con su bastón el terreno que han de pisar» (12 [176]).

Este fragmento encuentra su desarrollo en una anotación sucesiva (12 [178]), en la que se encuentra una reflexión central de *La gaya ciencia*, la del aforismo 287: *El placer de ser ciego*, que caracteriza la actitud del «espíritu libre»:

«Mis pensamientos», dijo el viajero a su sombra, «han de hacerme saber dónde estoy, pero no deben decirme a dónde voy. Me encanta la incertidumbre del futuro, y no quiero ir a la ruina por la impaciencia y disfrutar de antemano las cosas prometidas».

Pero la lectura del pasaje de Helvétius lleva a Nietzsche a una reflexión autobiográfica, y de nuevo a la *Stimmung* de la curación y la primacía del Sur: «Posillipo y todos los ciegos en los que el ojo está abierto» (12 [177]), que se explica en una nota anterior: «¿Cómo he podido hasta ahora soportar vivir? A Posillipo, mientras que el carro corría - oscuridad» (12 [142]), y en la siguiente:

«Yo no soy lo suficientemente fuerte para el Norte; allí dominan las almas pesadas y artificiales, que siempre y continuamente

17 Se trata de los FP II, 2.ª, 12 [170, 172, 173, 174, 175 y 176], Cfr. referencia de Claude Adrien Helvétius, *Diskurs über den Geist des Menschen* (1760), mitgeteilt von G. Campioni, «Beiträge zur Quellenforschung», *Nietzsche-Studien* 38 (2009), pp. 310-311.

trabajan para tomar precauciones, como el castor. ¡Me pasé toda mi juventud en medio de ellos! Este pensamiento me vino de repente cuando, por primera vez, vi la noche llegar a Nápoles, con su cielo gris y rojo aterciopelado - Sentí como un escalofrío, sentí lástima de mí mismo por haber comenzado mi vida como un hombre viejo, las lágrimas asomaron a mis ojos y sentí que me salvé en el último momento. Tengo suficiente espíritu para el Sur» (12 [181])[18].

Por tanto, es importante que Nietzsche encuentre, en los orígenes de la filosofía del «espíritu libre», la gaya ciencia, el *Gay Saber* de Provenza (el sur), que tiene un valor polémico antigermánico: una cultura que contiene las semillas de una civilización superior, el «Renacimiento» italiano, en el que el arte impregna la vida.

«En los tiempos modernos fue el Renacimiento italiano el que llevó al hombre al punto más alto [...] Tal vez el provenzal había sido ya un semejante punto culminante en Europa - gente muy rica y variada, pero dueños de sí mismos, y que no se avergüenzan de sus instintos» (FP III, 7 [44]).

Junto a los «árabes de España, los provenzales: puntos de luz» (FP III, 25 [419]). Nietzsche insiste en varios lugares sobre la distancia y la incompatibilidad con el espíritu alemán, sobre el elemento «pagano» que espiritualiza el amor (FP III, 34 [90]) y llega a resumir con «dos palabras, que ciertamente en Alemania no son fáciles de traducir: *Gay Saber*[19], "filosofía de Dionisio, la filosofía de la plena y completa inmanencia que libera de las sombras de Dios"» (FP III, 34 [181]).

[18] El recuerdo está ligado a la primera impresión que Nietzsche, apenas llegado con Paul Rée y Albert Brenner, tuvo de Nápoles del que ha dejado testimonio también Malwida von Meysenbug: «Por la tarde, fueron invitados estos señores a dar un paseo hasta Posillipo. Era una de esas tardes como no se ven más que allí; el cielo, la tierra y el mar flotaban en una gloria de tonalidades de colores que no se puede describir pero que penetra en el alma con la magia de una deliciosa música, de una armonía en la que la mínima disonancia se disuelve y desvanece. Vi el rostro de Nietzsche iluminarse con una alegría casi infantil, lo vi preso de una profunda emoción hasta que irrumpió en un grito de júbilo en honor del sur que yo saludé como un feliz presagio para su estancia». (*Lebensabend einer Idealistin*, Berlin, 1898, pp. 46-47). Una segunda vez, Nietzsche experimentó sensaciones análogas en Posillipo, tras la visita específica hecha por él a Nápoles a Otto von Schrön, profesor de medicina. De las sensaciones de aquella tarde nos ha dejado recuerdo Malwida en una carta a Olga Monod del 16 febrero 1877 (KGW IV/4, p. 28).

[19] Cfr. también la carta a Reinhart e Irene von Seydlitz: «Hay un gracioso término provenzal que aprendo a comprender cada vez mejor (y esto es mucho para un alemán): *gai saber*» (Niza, 24 noviembre 1885).

En *Ecce Homo*, escribiendo sobre *La gaya ciencia*, acerca de las canciones del Príncipe *Vogelfrei*, encontramos:

«[...] El concepto de ciencia gaya provenzal, la unidad del cantante, caballero y libre pensador con el que la maravillosa y precoz cultura provenzal pronto destaca sobre todas las culturas de la ambigüedad, y el último poema "Al Mistral", una balada desenfrenada en la que, con permiso, se baila por encima de la moral, es de un provenzalismo perfecto».

Tal es la cercanía con el mundo ideal del *Gay Saber* que Nietzsche no duda en ver en el amado Petronio —figura del «gracioso y satírico»— a un provenzal. Petronio es valorado por Nietzsche también en clave antigermánica: un maestro del *presto,* del «desprecio liberador de un viento que todo lo cura, obligando a todo a correr», (el viento, el mistral, el motivo provenzal que vuelve) cuyo tiempo, valiente y alegre, no se puede traducir en alemán (JGB 28). Petronio aparece en los escritos de Nietzsche a partir del verano-otoño de 1884 como expresión de salud arrogante lejos de todas las «ciénagas del mundo enfermo y malvado» (JGB 28): «Cielo claro, aire seco, *presto* en el movimiento» (FP III, 26 [427]):

«Este *prestissimo* de valentía en las palabras, en los períodos y en los saltos lógicos, este refinamiento en el mezclar el latín docto con el latín vulgar, este indomable buen humor que no tiene miedo de nada y danza con gracia sobre cualquier forma de animalidad del mundo antiguo, esta soberana libertad de la moral, de las virtuosas miserias de las almas bellas, no sabría citar un libro que me haya hecho una impresión ni siquiera remotamente comparable a esta. Que el poeta es un provenzal me lo dice sumisamente mi instinto más profundo: hace falta tener el diablo en el cuerpo para bailar de ese modo» (34 [91]).

Pero aún más importante, para el radical proyecto de la *Aufklärung* de Nietzsche, la apreciación de la tradición trovadoresca que lleva a ver en aquélla cultura los orígenes de la mejor Europa, lejos de fanatismos y creencias autoritarias:

«[...] El arte y el entusiasmo de la devoción, la abnegación son los síntomas normales de un pensamiento y de una capacidad de valorar aristocráticas. Desde aquí no se puede menos que comprender por qué el amor como pasión es nuestra especialidad europea y sin duda se ha originado a partir de la nobleza: se sabe que su descubrimiento corresponde a los poetas-caballeros de Provenza, a esos maravillosos hombres ingeniosos del "Gay Saber" al que Europa debe muchas cosas y casi ella misma» (JGB 260).

La expresión «Gay Saber» tiene una fuerte presencia en los fragmentos que preparan el quinto libro de *La gaya ciencia*[20]. Un gran número de esquemas de libro, que con el tiempo se convertirán en *Más allá del bien y del mal*, lleva el título *Gay Saber* del que *Más allá del bien y del mal* es sólo un capítulo. Si el cuarto se abría a la experimentación que la muerte de Dios imponía y anunciaba la llegada de Zaratustra, el quinto libro de *La gaya ciencia* marca el regreso a la exploración del alma moderna, exploración psicológica de las diversas formas de la decadencia y el nihilismo. *La gaya ciencia* se combina con la crueldad del vivisector.

Nietzsche encontraba en su amado Stendhal, una vez más, una apreciación completa de la civilización de la Provenza. Un estudio de Mario Mancini, dedicado a la ciencia de los trovadores (que se remonta a 1984 y ha sido traducido al alemán este año)[21], analiza muy bien y valora la lectura que Stendhal, y después Nietzsche, hacen de la ciencia gaya. Remito a este estudio para la rica articulación del análisis. Es en la Provenza, imaginada y valorada por Stendhal en *De l'amour*, donde el filósofo encuentra una fuerte referencia a la afirmación de los valores de aquella civilización. En los dos capítulos que le dedica Stendhal (el LI: *Sobre el amor en la Provenza hasta la conquista de Toulouse*, en 1228, por los bárbaros del norte, y el LII, la *Provenza en el siglo XII*), se lee una forma de vida lejos de la hipocresía y del «ascetismo»: «Estas leyes, al tomar la naturaleza humana como es, tenían que producir una gran cantidad de felicidad»[22].

«Reina allí una galantería ingeniosa, inteligente, realizada entre los dos sexos de acuerdo con los principios de la justicia; estoy hablando de la galantería, porque en cualquier tiempo el amor-pasión es una excepción más curiosa que frecuente, y no se le

[20] El término se encuentra con frecuencia en los títulos y planes de abril-junio 1885. Cfr. FP III 34 [1], [181, 213] y 35 [84]. Cfr. también FP IV, 2 [166] que constituye un primer esbozo del prefacio a la segunda edición de *La gaya ciencia* de 1887, y donde esta obra es definida como el libro del gay saber. En esta reedición aparecía además como subtítulo «la gaya scienza», que subrayaba el origen provenzal del título de la obra. Al editor, Ernst Wilhelm Fritzsch le recomienda para evitar malentendidos: En seguida detrás de «La gaya ciencia», poner entre paréntesis «gay saber», para que se recuerde el origen provenzal de mi título y de aquellos caballeros-poetas, los trovadores, que en aquella fórmula resumían todas sus capacidades e intentos» (7 agosto 1886).

[21] M. Mancini, *La gaia scienza dei trovatori*, Parma, Pratiche, 1984, 2.ª ed., 2000, 3.ª ed., Roma 2003 (trad. L. Schröder, *Die fröehliche Wissenschaft der Trobadors*, Würzburg, Koenigshausen & Neumann, 2009).

[22] Stendhal, *Dell'amore*, Milano, Rizzoli 1981, p. 193.

pueden imponer leyes. Todo lo que se puede calcular y presentar a la autoridad de la razón, en Provenza, se fundaba en la justicia y en la igualdad de derechos entre los dos sexos: esto es lo que admiro, sobre todo porque aleja lo más posible de la infelicidad»[23].

Las formalidades y ceremonias eran entonces índice de la civilización. Stendhal insiste en una lectura «pagana» (las orillas felices de aquel mar bello se veían favorecidas por el clima, y aún más por la prosperidad de los habitantes y la no-existencia de religiones y de leyes tristes. El genio predominantemente alegre del provenzal había pasado entonces a través de la religión cristiana sin verse arruinado) y ve el origen de la sofisticación de la cultura en la herencia de las costumbres árabes: «Los provenzales del siglo X fueron capaces de acogerse a los placeres, conocidos por los árabes, más dulces que el saqueo, la violación y la lucha»[24].

«Probablemente tenían menos pasión y mucha más alegría que los italianos. Imitaban a sus vecinos, los moros de España, en esa buena manera de tomarse la vida. En los castillos de la feliz Provenza, el amor reinaba con alegría, fiestas y placeres».

Tras la conquista de Toulouse por el ejército de los cruzados:

«En vez de amor, de gracia y de alegría, aparecieron los bárbaros del Norte y Santo Domingo. No quiero enturbiar estas páginas con la historia, que haría que los pelos se me erizaran en la cabeza, de los horrores de la Inquisición, entonces en todo el ardor de su juventud. En cuanto a los bárbaros, eran nuestros padres; mataron y saquearon, destruyeron sólo por el placer de destruir todo lo que no podían llevarse; les animaba una furia salvaje contra todo lo que presentase el menor rastro de civilización; sobre todo no entendían una palabra de aquella hermosa lengua del Sur, y su furia se duplicaba. Muy supersticiosos y guiados por el terrible Santo Domingo, creyeron ganarse el paraíso matando a los provenzales. Para ellos, todo tuvo su fin, no más amor ni alegría ni poesía, menos de veinte años después de la conquista (1235), eran bárbaros y toscos, casi tanto como nuestros antepasados franceses. ¿De dónde había caído, en ese rincón del mundo, la maravillosa forma de civilización que durante dos siglos hizo felices a las clases altas? De los moros de España, es evidente»[25].

Plena consonancia con las posiciones de Nietzsche, incluso si esta no es la única fuente de acceso. Se recuerda cómo sobre la

23 *Ibid.*, p. 195.
24 *Ibid.*, p. 196.
25 *Ibid.*, p. 196-7.

«gaya ciencia» o «gay saber», había escrito, entre otros Herder en *Briefe zur Beförderung der Humanität,* pero no se ha encontrado, en Nietzsche, ninguna referencia a este texto. Podemos referirnos a dos escritos de historia presentes en la biblioteca de Nietzsche: el volumen de Lefebvre Saint-Ogan, *Essai sur l'influence française* (Paris, 1852), y el de Émile Gebhart, profesor, a partir de 1880, de literatura del sur de Europa en la Sorbona, dedicado a *Les Origines de la Renaissance en Italie* (1879). A mediados de los ochenta, Nietzsche lee el ensayo de Lefebvre Saint-Ogan donde encuentra una evaluación de Francia y del «caractère français», cercana a Stendhal y hostil al estereotipo común de contraposición al carácter alemán: «El mérito supremo de Francia habría sido combinar una proporción igual del espíritu germánico y latino». Especialmente el capítulo X, *Le caractère national,* parece ser la fuente directa de las consideraciones que encontramos en el aforismo 254 de JGB. El tercer título de superioridad, junto a la capacidad de alimentar pasiones artísticas y a la multiforme cultura moralista, es, por la naturaleza de los franceses, ser al mismo tiempo del Norte y del Sur, la apertura a los que son capaces de vastos horizontes supranacionales, «que saben amar en el norte el sur y el sur en el norte».

«Su temperamento, a veces inclinado y a veces hostil al sur, en el que en ocasiones se desborda sangre provenzal y ligur, les preserva de los horribles claroscuros nórdicos, del revoltijo espectral de los conceptos y la pobreza de la sangre donde el sol está ausente» (JGB 254).

En Saint-Ogan y en Nietzsche hay la misma referencia al clima y a la variable temperatura que «hace participar a los franceses de los dos caracteres opuestos [...] Entre el norte y el mediodía habría repulsión si Francia no estuviese allí para servirles de intermediario y explicarles el uno al otro»[26]. La ruta de Saint-Ogan tiene por objeto aclarar la función de liderazgo y el prestigio de la cultura francesa y su sociedad desde los orígenes medievales («En la Edad Media, Francia es la educadora de Occidente, y le transmite la herencia de la cultura romana»), que pasa a través de la absoluta hegemonía cultural europea en los siglos XVII y XVIII, hasta la posición del principio de nacionalidad y de los principios democráticos que interesan al presente y al futuro.

Es fuerte la valoración de la cultura de la ciencia gaya para confirmar la sentencia de Gervinius, según la cual los provenzales

[26] SAINT-OGAN, *Essai sur l'influence française*, París, ²1885, p. 155 y pp. 98-99.

han sido para Europa lo que los griegos fueron en la antigüedad, la «raza ingeniosa y viva, que han impreso su marca a toda la literatura europea».

«Los trovadores han sido los primeros en hablar bien, tras la decadencia del imperio romano, y han introducido en las lenguas vulgares los versos y la rima. Las cortes de amor de Provenza promulgaron el código de caballería, mezcla delicada de ideal cristiano y epicureísmo pagano. Los trovadores fueron los jurisconsultos. Ilustrado por la poesía, el *Gay saber* se expandió pronto por Europa».

Y, por supuesto, en referencia también a la sentencia de Gebhart, Saint-Ogan plantea la expansión de la civilización provenzal entre las premisas del Renacimiento.

En Émile Gebhart, sin duda con Burckhardt, el historiador más relevante con el que se enfrenta sobre temas del Renacimiento, Nietzsche advierte, al comienzo de su libro, una cultura provenzal de la libertad de espíritu que está en el origen del Renacimiento.

De Gebhart, Nietzsche acepta la identificación de los muchos momentos de libertad intelectual que preceden al Renacimiento: de la cultura árabe en *Gay Saber* (la «gaya ciencia»), de los provenzales, sobre la que se reafirma en el primer capítulo, de Dante a Federico II, cuyo reino es la verdadera prolongación del Renacimiento[27].

En Provenza surge una cultura que es capaz de combinar, en una síntesis notable, la tradición latina a la del mundo árabe:

«Los sarracenos, incluso, habían desposeído de los gérmenes benefactores a Montpellier, en relación con Córdoba, Toledo y Salerno; practicaban las ciencias árabes, la medicina, la botánica y las matemáticas. Las escuelas judías estaban activas en Narbona, Béziers, Nimes, Carcassona y Montpellier. Esta poesía ha realizado, sin saberlo, las dos condiciones de un arte excelente: es ingenua y sabia. Expresa libremente todas las sensaciones simples de la naturaleza humana, exaltación guerrera, deseo de venganza, voluptuosidad, ternura, esperanzas y lamentos de amor, ironía y cólera. Pero, a la diversidad de la inspiración, sabe adaptar la riqueza de las formas. Estas razas sensuales, de espíritu alerta y móvil, este siglo enérgico, que retumba con el choque de las armas, se reconocieron en la obra de los trovadores. Por primera vez, las almas escapan de la disciplina cristiana; y vuelve la pasión que los santos habían reprimido mientras los doctores condenaban el placer, en

27 Gebhart, *Les origines de la Renaissance en Italie*, cit., p. 195.

el que la Iglesia sólo veía una tentación mortal; y vuelve la alegría desde tanto tiempo perdida, todas esas causas de vida renaciente y floreciente. La sátira les da un placer poético tan vivo como los cantos de amor»[28].

Pero, en fin, quiero centrarme en el fragmento 11 [337] en el que, bajo el título de *Gaya Ciencia* (y esta es la primera vez que aparece la expresión), Nietzsche coloca una lista de los géneros poéticos de Provenza:

Gaya Ciencia

Albas	Morgenlieder [las canciones de la mañana]
Serenas	Abendlieder [canciones de la noche]
Combate	Streitlieder [canciones polémicas]
Sirventes	Lob-und Rügelieder [canciones de alabanza y reprimenda]
Sontas	Lieder der Freude [cantos de alegría]
Lais	Lieder Leides [cantos de dolor]

En los *Lieder der Freude* encontramos un error de desciframiento: *Sontas*, no tiene sentido, está en lugar de *Soulas* (*Solatz, Solacium* que, en latín clásico y de la iglesia más bien, significa consuelo, mientras que en el lenguaje trovadoresco prevalece el sentido de alegría (en italiano: *solazzo*, diversión).

Pues bien, la fuente, sorprendente, de esta anotación es la conocida guía de Theodor Gsell-Fels, *Süd-Frankreich, nebst den Kurorten der Riviera di Ponente, Korsika und Algerien*, que sigue estando en la biblioteca de Weimar, y que Nietzsche se hizo enviar por su madre a Venecia (carta de 27 de marzo de 1880). Gsell-Fels, que será conocido por sus numerosas guías turísticas, muy bien elaboradas y muchas veces publicadas y actualizadas (Nietzsche también tenía *Italien in sechzig Tagen*)[29], era un erudito suizo de formación cultural amplia y variada, que había abandonado sus estudios teológicos en Berlín por la historia del arte, materia que tuvo ocasión de enseñar en Basilea en los años setenta. El texto, del que Nietzsche ha extraído sus indicaciones, dedicado a Provenza, valora la cultura del gay saber en la dirección ya vista y afirmada en el siglo XIX:

«Die Provençalen hatten die ersten dichterischen Anregungen und Formen aus den arabischen Reichen Spaniens erhalten, und mit ihrer eigenen Heldenlust und Liebeswonne vermählt. Die von

[28] *Ibid.*, pp, 4, 8 y 10.

[29] TH. GSELL-FELS, *Italien in sechzig Tagen*, 2.ª ed., Meyers Reisebücher, Leipzig, 1878 .

den französischen Rittern Besiegten lebten als Sieger in der poetischen Kultur der "Gaya Scienza" in der Provence fort. Die Poesie wurde hier zum geistigen Turnier und das ganze Volk nahm an ihr theil. Die Urheber dieser erfinderischen Dichtkunst (art de *trobar*) erhielten den Namen *Troubadours* (Erfinder), pflegten wie ihre orientalischen Vorgänger hauptsächlich die Lyrik, das Liebeslied, das Lehrgedicht und die Satire, und sangen in ihren Canzoni bald Morgenlieder (Albas), Abendlieder (Serenas) Strophen der Freude (Soulas) und des Leids (Lais), Sonette (mit Instrumenten begleitet), Balladen (mit Tanz), bald Streitgedichte (Tenzoni) und Lob- und Rügelieder (Sirventes). Die Sirventes erhielten für die Provence die höhere Bedeutung, dem socialen und politischen Leben einen freimüthigen, feurigen Aufschwung geben, und die Gebrechen der Kirche zu bekämpfen [...] So haben die zahlreichen Troubadours der Provence die Gaya Scienza zu einem leidenschaftlichen, freiheitsglühenden, prophetischen und dann wieder schwermüthigen, liebedurstigen Gesang erhoben, ein Abbild des ganzen Landes»[30].

[Los provenzales habían recibido los primeros impulsos poéticos y formas de los reinos árabes de España, y los habían casado con su propio gusto por los héroes y delirio amoroso. Los vencidos por los caballeros franceses sobrevivieron como vencedores en la cultura poética de la "Gaya Ciencia" en la Provenza. La poesía se convirtió aquí en el torneo espiritual y el pueblo entero tomaba parte en él. Los creadores de este arte poético inventivo (art de *trobar*) recibieron el nombre de *Troubadours* (inventores), cultivaron como sus predecesores orientales principalmente la lírica, la canción amorosa, el poema didáctico y las sátiras, y cantaban en sus Canzoni ora canciones de la mañana (Albas), canciones de la noche (Serenas), cantos de alegría (Soulas) y de dolor, sonetos (acompañados de instrumentos), baladas (con baile), ora canciones polémicas (Tenzoni) y canciones de alabanza y reprimenda (Sirventes). Los Sirventes alcanzaron para la Provenza el mayor significado, le dan a la vida social y política un impulso franco y fogoso, para combatir los defectos de la iglesia [...] Así los numerosos Troubadours de la Provenza han erigido la Gaya Ciencia en un canto apasionado, ferviente de la libertad, profético y además melancólico, sediento de amor, una imagen del país entero»].

Traducción del italiano de Carlos Amaya

[30] Cfr. Theodor Gsell-Fels, *Süd-Frankreich, nebst den Kurorten der Riviera di Ponente, Korsika und Algerien*, 2.ª ed., Leipzig, Bibliographisches Institut, 1878, [BN], pp. 312-313, 316.

Nietzsche y el Cristianismo

Carlo Gentili
Universidad de Bolonia

1. ¿Nietzsche contra el cristianismo?

Para reconstruir la historia de la actitud de Nietzsche hacia el cristianismo a partir del que constituye su documento final —el *Gesetz wider das Christenthum* con que concluye *Der Antichrist*— no parece que hay márgenes de posibilidad para una interpretación diferente de aquella que una consolidada tradición nos ha dado definiendo la imagen de un Nietzsche enemigo implacable y *definitivo* del cristianismo, cuya liquidación se cumpliría con el anuncio de la *ya acontecida* «muerte de Dios». Como confirmación de esta tesis tenemos, incluso antes de los artículos del *Gesetz*, su conjunto formal, por así decirlo: el documento —que Nietzsche redacta tras haber terminado *Der Antichrist*— está fechado «en el día de la salvación, en el día primero del año uno (el 30 de septiembre de 1888 de la falsa cronología)», para subrayar la cancelación del cristianismo no sólo en su concepto, sino también en la historia que se ha desarrollado en su nombre. De nuevo, el encabezamiento del *Gesetz* reza así: «*Guerra a muerte contra el vicio: el vicio es el cristianismo*» (*AC*, KSA, 6, 254), en consonancia, por lo tanto, con el subtítulo del *Antichrist*: *Fluch auf das Christenthum*. En todo esto parece perfilarse en Nietzsche un posicionamiento ateo, del que además pueden encontrarse evidencias en toda su obra. Así, por ejemplo, se lee en el af. 96 (*«In hoc signo vinces»*) de *Morgenröthe*: «Actualmente hay quizá de diez a veinte millones de hombres entre los diversos pueblos de Europa que «ya no creen en Dios», - ¿es mucho pedir que se den *una señal* los unos a los otros?». Es, de hecho, la convocatoria de una *nueva humanidad europea* que, como en la India con el advenimiento de Buda, se libere al mismo tiempo de la idea de Dios, de la religión y del aparato histórico-

institucional representado por la Iglesia: «Un paso más: y se dejaba a un lado a los dioses, - ¡lo que Europa tendrá que hacer también un día! Otro paso más: y ya no se necesitaba tampoco a los sacerdotes e intermediarios» (*M*, KSA, 3, 87-88).

Dios, religión, Iglesia cristiana aparecen así involucrados en un solo acto liquidador. Pero vamos a tratar de demostrar que las tres cosas, aunque obviamente relacionadas, constituyen tres motivos para tres desarrollos muy diferentes en el pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, hay que suponer que el Dios cuya muerte se trata es, en cualquier caso, el Dios cristiano: es decir, no el principio fundante de la religión monoteísta en general, sino específicamente el Dios encarnado del cristianismo. Sirva, a propósito, entre otros, el testimonio del af. 343 (*Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat*) que abre el libro V de la *Fröhliche Wissenschaft*: el «acontecimiento reciente más grande» es el hecho de que «Dios "ha muerto"», es decir, «que la fe en el Dios cristiano se ha convertido en algo increíble» (*FW*, KSA, 3, 573). Entonces, si la muerte de Dios certifica el fin del cristianismo, surge espontáneamente una pregunta que a menudo se ha planteado: Nietzsche escribe en un momento de la cultura europea marcado por la confianza absoluta en la ciencia, y esta ciencia es la positivista y materialista que, en cuanto herencia de la Ilustración, ya ha llevado la fe en Dios al plano del oscurantismo y casi de la superstición. En otras palabras, el cristianismo parece ser un adversario ya derrotado de la historia. ¿Qué justifica entonces la violencia del ataque nietzscheano, que sin duda llega a la cumbre en el *Gesetz* del *Antichrist*[1]? Para responder a esta pregunta debemos examinar los diferentes temas —y uno en particular— que, en Nietzsche, se relacionan con la «muerte de Dios».

[1] Si se reconoce que a la «muerte de Dios» se une en Nietzsche el tema del nihilismo, se sugiere la hipótesis de que la violencia de la actitud anticristiana de Nietzsche manifieste una especie de dificultad para «matar al padre» y que el nihilismo sea una reacción melancólica para elaborar el duelo. Así, p. ej., según Renate Müller-Buck la reacción de Nietzsche sería la «del melancólico descrito por Freud [...] que permanece ligado a los antiguos valores o que no logra superar su pérdida real, en la medida en que estos retornan eternamente así como eternamente retorna todo lo reprimido». La superación definitiva de esta fase, caracterizada por la enfermedad, de desapego del cristianismo se cumpliría entonces en las últimas obras de Freud, como *Die Zukunft einer Illusion* y *Das Unbehagen in der Kultur* (cfr. R. Müller-Buck, *Nichilismo e melanconia in Nietzsche*, en *Nietzsche. Illuminismo. Modernità*, C. Gentili, V. Gerhardt, A. Venturelli (eds.), Olschki, Firenze, 2003, pp. 209-223).

2. La ciencia y el cuerpo del «Dios muerto»

En este sentido parecen mostrar una particular clarividencia —sobre cuya efectiva plena conciencia es lícito tener algunas dudas— las palabras con que Martin Heidegger presenta la figura de Nietzsche en un periodo en el que este todavía no se le ha planteado como un *problema de pensamiento*[2]. En el discurso pronunciado con motivo de la toma de posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo Heidegger presenta el anuncio de Nietzsche —«Dios ha muerto»— como la palabra del «último filósofo alemán» que busca «apasionadamente (*leidenschaftlich*) a Dios», pronunciada frente «a un gran cambio»; y, si en esto no difiere de las lecturas que subrayan la angustia ante la conciencia de aquella muerte, lo que añade inmediatamente después abre un contexto que parece muy diferente: «si tenemos que tomarnos en serio este abandono (*Verlassenheit*) del hombre actual en medio del ente, ¿qué pasa entonces con la ciencia (*wie steht es dann mit der Wissenschaft*)?»[3]. Unas líneas más adelante Heidegger responde a esta pregunta con un descripción del estado de la ciencia tal como se revela a una pregunta que no es ya simplemente la premisa a la respuesta acerca de en qué consiste el saber, sino «la forma suprema del saber (*die höchste Gestalt des Wissens*)»: una pregunta como ésta «quiebra el encapsulamiento de las ciencias en disciplinas separadas, las recoge de su dispersión, sin límite y sin meta, en campos y rincones aislados»[4]. A esta condición de pérdida de sentido que caracteriza a la ciencia moderna Heidegger contrapuso, en un pasaje anterior, la idea griega de la ciencia, definida como «el poder que abarca y da rigor a toda la existencia (*die das ganze Dasein scharfhaltende und es umgreifende Macht*)»[5]. Si la *Verlassenheit* del hombre de hoy se caracteriza por la dispersión y la incapacidad, por parte de la cien-

[2] Wolfgang Müller-Lauter ha precisado cómo han de distinguirse diferentes momentos y direcciones en la interpretación heideggeriana de Nietzsche. De hecho, esta interpretación asume las connotaciones en las que generalmente se conoce hoy sólo con las lecciones sobre Nietzsche impartidas a partir del semestre de invierno de 1936/1937. Sin embargo, Müller-Lauter señala que «a partir del invierno de 1929/1930 Nietzsche adquiere cada vez más importancia para Heidegger» (W. Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, de Gruyter, Berlin/New York 2000, p. 6).

[3] M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, en *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, vol. 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, p. 111.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, p. 110.

cia, para *abrazar* (*umgreifen*) la existencia, la «muerte de Dios» es, para el Heidegger de la *Rektoratsrede*, precisamente este *abandono* entendido como la eliminación de una referencia esencial.

En realidad, muy poco de esta concepción de la ciencia puede hacer referencia a Nietzsche, a excepción de una cosa: la relación que Heidegger establece entre la ciencia moderna y el hecho que «Dios ha muerto». Pero, en lugar de la relación nostálgica con un principio fundante carente —que nos llevaría, según Heidegger, a buscar a Dios *leidenschaftlich* (adverbio en el que resuena el *leiden*, el sufrimiento)—, lo que Nietzsche rastrea son las huellas de un *Dios muerto* en el cuerpo de la ciencia moderna. Y el luto que invade el af. 125 (*Der tolle Mensch*) de la *Fröhliche Wissenschaft* no se debe tanto, o sólo, a la pérdida, cuanto al deseo de liberarse de estas huellas voluminosas.

Si asumimos que *Die fröhliche Wissenschaft* es, por más de un motivo, el libro *par excellence* de la «muerte de Dios», nos damos cuenta que el tema se desarrolla, a través de varios aforismos, siguiendo un camino preciso, que tiene, más o menos, estas estaciones: 1) la «muerte de Dios» no se ha cumplido definitivamente con su anuncio; 2) la ciencia moderna es el receptáculo donde se esconden las huellas de un *Dios muerto*; 3) la continuidad entre la idea de Dios y la ciencia se establece a partir de la persistente vocación *moral* de la ciencia moderna y, por lo tanto, el Dios del que aquí se trata es el Dios del cristianismo en cuanto este último es el *cumplimiento de la moral*.

En la *Fröhliche Wissenschaft* el tema de la «muerte de Dios» aparece en dos aforismos que anteceden al n.º 125, pertenecientes ambos al III libro. En el af. 108 (*Neue Kämpfe*) —en la apertura del III libro— se hace referencia a la leyenda según la cual, tras su muerte, la sombra de Buda continuaría apareciendo en una caverna: «Dios ha muerto: pero tal vez, dada la naturaleza de la especie humana, sigan existiendo durante milenios cavernas en las que se muestre su sombra. Y nosotros - ¡nosotros también tenemos aún que vencer su sombra!» (*FW*, KSA, 3, 467). Estas palabras indican el significado de todo el tema de la «muerte de Dios»: ahuyentar las *sombras de Dios* de los escondites en los que todavía anidan. Incluso la imagen de la «caverna» (*Höhle*) es significativa: la obvia referencia platónica indica que nos encontramos en el campo del conocimiento. Pero, en este contexto, dice algo más: dice que la reaparición de la sombra de Dios es una proyección humana, como subraya la premisa «dada la naturaleza de la especie humana» (*wie die Art der Menschen ist*); y por lo tanto, si la caverna es una metáfora del conocimiento, Nietzsche piensa este último, en general,

como una reducción antropomórfica del mundo. Encontramos una primera confirmación de esto en el af. 539 (*Wisst ihr auch, was ihr wollt?*) de *Morgenröthe*, donde se presentan situaciones y términos a los que el af. 108 de la *Fröhliche Wissenschaft* parece referirse de manera inequívoca: «¿No teméis hallar en la cueva (*Höhle*) de cada conocimiento vuestro *propio* fantasma (*Gespenst*), como la tela de araña (*Gespinnst*) con la que se disfraza la verdad ante vosotros?» (*M*, KSA, 3, 308)[6]. Otra, y más explícita, confirmación se lee en el aforismo de la *Fröhliche Wissenschaft* que sigue inmediatamente al n.º 108 (109: *Hüten wir uns!*) en el cual Nietzsche trata de aclarar literalmente cuál sea el significado de la metáfora de la *sombra de Dios*. El mundo, escribe, no puede interpretarse ni como un ser vivo ni como una máquina, ya que, en ambos casos, sería pensado de acuerdo con una «finalidad» (*Ziel*). El mismo orden de los astros representa una excepción, mientras que la regla la constituyen los «lanzamientos desafortunados» (*die verunglückten Würfe*)[7]. El «carácter total del mundo por toda la eternidad no es más que caos» (*in alle Ewigkeit Chaos*) en el sentido «de una ausencia de orden, de organización, de forma, de belleza, de sabiduría, y de todo cuanto tenga que ver con nuestra estética antropomórfica (*wie alle unsere ästhetische Menschlichkeiten heissen*)»; el universo «¡no es perfecto ni bello ni noble, y no quiere llegar a ser nada de todo eso, pues no aspira en absoluto a imitar al hombre! ¡Ninguno de nuestros juicios estéticos o morales puede aplicarse aquí!»[8].

[6] En el § 289 de *Jenseits von Gut und Böse* Nietzsche usa la metáfora de la caverna para caracterizar a la filosofía. El eremita —una especie de prototipo del filósofo— pensará que en todo filósofo hay «detrás de cada caverna, una caverna más profunda todavía — un mundo más amplio, más extraño, más rico, situado más allá de la superficie, un abismo detrás de cada fondo, detrás de cada «fundamentación». Toda filosofía es una filosofía de fachada [...] Toda filosofía *esconde* también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra, también una máscara» (*JGB*, KSA, 5, 234). Hans Blumenberg entiende esta *pluralización* de la metáfora de la caverna como una inversión del mito platónico en el sentido de la liquidación de toda verdad y profundidad últimas; cfr. H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, pp. 628-629.

[7] Con el término *Wurf* Nietzsche entiende precisamente el lanzamiento de los dados (*Würfel* es precisamente el dado); véase a propósito en la III parte de *Also sprach Zarathustra, Die sieben Siegel. (Oder: das Ja-und Amen-Lied)*: «pues una mesa de dioses es la tierra, que tiembla con nuevas palabras creadoras y con divinas tiradas de dados (*Götter-Würfen*)» (*Za*, KSA, 4, p. 289).

[8] Esta reivindicación del carácter caótico del universo contra su presunto orden es, con toda probabilidad, una respuesta que Nietzsche da al intento de Friedrich A. Lange por combinar la teleología kantiana con el

Cualquier intento de leer el mundo según principios de regularidad implica esta tentación imitativa: por lo tanto, este «tampoco conoce ninguna ley. Guardémonos (*hüten wir uns*) de decir que hay leyes en la naturaleza». Esta constante *humanización* de la naturaleza, que el conocimiento opera, no es más que el reveso de su divinización, por lo que es la misma cosa. Es un error presuponer sustancias duraderas y, por consiguiente, es un error el concepto mismo de «materia»[9]. Derivando las consecuencias de un spinozismo llevado

principio de la selección natural de Darwin. Lange de hecho se pregunta: «¿Es nuestro mundo un caso especial entre innumerables mundos igualmente concebibles que habrían permanecido eternamente en el caos o en la inercia, o se puede en cambio afirmar que, cualquiera que fuese la constitución originaria de las cosas, tenía que resultar, según el principio de Darwin, finalmente un orden, una belleza, una perfección como observamos?» (F.A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, R. NÖLLE (ed.), Books on Demand GmbH, Norderstedt 2008, p. 379). Para una discusión sobre el tema remito a mi *Kants «kindischer» Anthropomorphismus. Nietzsches Kritik der «objektiven» Teleologie*, en *Nietzsche-Studien* 39 (2010), pp. 100-119 (especialmente pp. 112-113).

[9] Es significativo, en este sentido, el caso de la lectura del libro de Julius R. VON MAYER, *Die Mechanik der Wärme*, a petición de Heinrich Köselitz (Peter Gast). El libro, publicado en 1867, fue leído por Nietzsche en la segunda edición de 1874. Fue el mismo Köselitz quien se lo envió a Nietzsche, junto con otro ensayo de MAYER, *Über Auslösung*, publicado en 1876. Tras un interés inicial por las teorías del científico, que Nietzsche expresa en un intercambio de correspondencia con Köselitz, el 20 de marzo de 1882, desde Génova, Nietzsche comunica a Köselitz que ha leído «un poco de R. Mayer», pero la impresión recibida es indiscutiblemente negativa: «Amigo, es un gran especialista - y nada más». En lugar de «lógico», Mayer le parece «simplemente tozudo» (KSB, 6, 183). En línea con las reflexiones de la *Fröhliche Wissenschaft* —donde, como en el af. 110 (*Ursprung der Erkenntniss*), se juzgan errores intelectuales, es decir, «erróneos artículos de fe (*irrthümliche Glaubenssätze*)», como por ejemplo «la existencia de cosas duraderas, la existencia de cosas iguales, la existencia de cosas, materias, cuerpos» (*FW*, KSA, 3, 469)— Nietzsche critica a Mayer por conservar todavía aquel «prejuicio» de la «materia» que ya Boscovich, e incluso antes Copérnico, había demolido. Definir la fuerza de gravedad como «una «propiedad de la materia»» es simplemente ilegítimo «porque no existe materia»: lo que existe es sólo la energía. El presupuesto de la existencia de la materia —es decir, de una sustancia persistente— es obviamente para Nietzsche un *erróneo artículo de fe*: en definitiva, un prejuicio teológico. Y así «también para Mayer, en el trasfondo, junto al mismo movimiento, hay también una *segunda* fuerza, el *primum mobile*, el buen Dios (*den lieben Gott*). ¡A él también le hace *absoluta* falta!» (KSB, 6, 183-84). Es posible que esta observación se la hubiese sugerido a Nietzsche el mismo Köselitz quien, al presentarle el libro en una carta del 10 de febrero de 1881, había descrito a su autor como «un hombre totalmente resuelto, de pocas palabras y rico en ideas, que rechaza todo lo que no es científico (excepto a

a su extremo, materialismo y deísmo revelan su identidad esencial. Son estas, de hecho, las *sombras de Dios* que deben *vencerse*: «¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas esas sombras divinas? ¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar, nosotros los hombres[10], a *naturalizarnos* con esa naturaleza pura, de nuevo encontrada, de nuevo redimida?» (*FW*, KSA, 3, 467-469).

El hecho de que «Dios ha muerto» —aunque las cuentas con esta muerte no están totalmente saldadas— se convierte para Nietzsche en el presupuesto para la crítica de la concepción materialista de la ciencia de su tiempo[11]. Son estos los motivos que se ocultan en el célebre aforismo 125 de la *Fröhliche Wissenschaft*, en el que el grito del hombre loco —«¡Busco a Dios, busco a Dios!»— se dirige a «los que precisamente no creían en Dios» reunidos en la

Dios nuestro Señor) *(nur den Herrgott nicht)*» (KGB, III/2, 138). Es cierto que algunos de los temas tratados por Mayer —como el intento de explicar lo orgánico en relación con los cambios de la materia, que constituye el argumento específico del segundo ensayo (*Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhänge mit dem Stoffwechsel*) contenido en el libro, e incluso la posibilidad de extraer conclusiones metafísicas «de los principios y de las consecuencias materialistas», explícitamente declarada en la Introducción (J.R. von Mayer, *Die Mechanik der Wärme*, en *Gesammelte Schriften*, Cotta, Stuttgart 1867, pp. V-VI)— van en dirección opuesta a las reflexiones de la *Fröhliche Wissenschaft*. El mismo enfoque metodológico propuesto por Mayer —para quien «si un hecho (*Tatsache*) es bien conocido en todos sus aspectos, con ello también se explica y la tarea de la ciencia ha terminado» (*ibid.*, p. 239)— se basa en la evidencia de lo que se denomina "hecho" y en una teleología que presupone la convergencia de existencia y explicación: lo que, por supuesto, no podía sonar bien a los oídos de Nietzsche. Aunque la idea de un mundo que, sustraído del principio de orden divino, se encuentra reducido a la forma del caos, llegue a Nietzsche probablemente a través de Mayer, ve sin embargo ocultarse en esta convergencia aquella *absoluta necesidad* del «buen Dios» que señala en la carta a Köselitz. Véase a este respecto: C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, vol. 2: *Die zehn Jahre des freien Philosophen*, Gutenberg, Frankfurt a.M. Wien ²1994, pp. 73-74; G. Abel, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, de Gruyter, Berlin/New York 1984, pp. 43-49; M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, de Gruyter, Berlin/New York 1997, pp. 56-64 y 312 ss.

[10] Así en *Der Antichrist*: «Al hombre ya no lo derivamos del «espíritu», de la «divinidad», hemos vuelto a colocarlo entre los animales» (*AC*, KSA, 6, 180).

[11] Remito, para este tema, a mi *Die Wissenschaft und «der Schatten Gottes»*, en C. Gentili-C. Nielsen, *Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, de Gruyter, Berlin/New York 2010, pp. 233-243. (Véanse en cualquier caso todas las contribuciones a este volumen).

plaza del mercado. Esto explica naturalmente la reacción de burla de los presentes —«¿Acaso se ha perdido?» «¿Se ha extraviado como un niño?»— en la que se expresan las certezas arrogantes del materialismo moderno. La pregunta que cierra el apólogo indica la conciencia de un Dios que sobrevive *inmortalizado en su muerte*: «¿Qué son, pues, estas iglesias sino las tumbas y sepulcros de Dios?». Conciencia que ya unos pasajes antes había encontrado su expresión en el disgusto causado por el cuerpo del Dios muerto: «¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la putrefacción divina? - También los dioses se descomponen» (*FW*, KSA, 3, 480-482).

Expulsar a Dios de sus últimos escondites se convierte para Nietzsche en una obligación de conciencia y de higiene intelectual: una tarea, por tanto, de la filosofía. Al final del Prólogo a la segunda edición de la *Fröhliche Wissenschaft* escribe: «¿Es verdad que el amado Dios está presente en todas partes?», preguntó una pequeña niña a su madre. «Ahora bien, yo considero esto indecente (*unanständig*)» — ¡he aquí una advertencia para los filósofos!» (*FW*, KSA, 3, 352). Los fundamentos mismos de la ciencia moderna representan los escondites más inesperados en los que la idea de Dios está todavía presente. Entre las metáforas usadas por el hombre loco hay una en particular a la que se debe prestar atención. La «muerte de Dios» ha generado una oscuridad que ha eclipsado incluso la luz del día: «¿No llega continuamente la oscuridad y más oscuridad? ¿No tendrán que encenderse lámparas a mediodía?» (*FW*, KSA, 3, 481). Esta segunda pregunta se refiere en general a Diógenes de Sínope —sobre cuyo modelo se ha construido sin duda la figura del hombre loco— que, según el testimonio de Diógenes Laercio (VI, 41), iba de paseo durante el día con la lámpara encendida diciendo: «Estoy buscando al hombre». Dada por cierta esta alusión, podría ocultar incluso otra referencia. En una nota a su *Traité sur la tolérance*, de hecho, Voltaire cita las palabras del hereje Vigilantius contra la idolatría, que había pervertido la fe cristiana, y la consecuente adoración de las reliquias: «Les coutumes des idolâtres se sont introduites dans l'Église; on commence à allumer des flambeaux en plein midi»[12]. En esta imagen la falsa creencia en las reliquias se contrapone implícitamente a la verdadera fe en Dios representada por la luz del día (*plein midi*), lo que evidencia tanto su inutilidad como su carácter de simple fetiche. Del mismo modo,

[12] VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, in *Mélanges*, Gallimard, Paris 1961, p. 1245 n. 1.

en la frase de Nietzsche, la fe en las nuevas verdades de la ciencia se contrapone al sol divino que se ha apagado: «¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles?». Y, frente a la extinción de aquel sol, también la luz de las lámparas resulta inútil: finalmente el hombre loco «lanzó su lámpara al suelo, rompiéndose en pedazos y se apagó» (*FW*, KSA, 3, 481). Es sorprendente cómo la pregunta de Nietzsche —*Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden?*— parece repetir, como un calco, la frase de Vigilantius referida por Voltaire. A esto se añade que el término *Laterne* bien podría entenderse como una metáfora, en general, de la luz del conocimiento o, más precisamente, de la Ilustración. Es decir, Nietzsche podría referirse a la concepción ilustrada del conocimiento considerada como el presupuesto de toda concepción materialista de la ciencia. Ahora bien, a pesar de que es conocido en qué medida Voltaire ha representado para Nietzsche un punto de referencia y una fuente de inspiración —como demuestra, al menos, la dedicatoria de la primera edición de *Menschliches, Allzumenschliches*[13]—, durante mucho tiempo se ha alimentado más de una duda acerca de si efectivamente lo había leído[14] y, más aún, que hubiese leído el *Traité sur la tolérance*[15]. No hay, sin embargo,

[13] «Consagrado a la memoria de Voltaire con motivo de la celebración del aniversario de su muerte, el 30 de mayo de 1778» (KSA, 14, 115). Retomando casi literalmente la dedicatoria en *Ecce homo*, Nietzsche comenta: «Pues Voltaire, al contrario de todos los que escribieron después de él, es sobre todo un *grand seigneur* [gran señor] del espíritu: exactamente lo que yo también soy» (*EH*, KSA, 6, 322).

[14] Esta duda, muy difundida entre los estudiosos, se basaba principalmente en la opinión —cuanto menos cuestionable— expresada por la hermana de Nietzsche, Elisabeth. En su Prólogo a la edición alemana del libro de Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche* (aparecido en la edición original en 1898) Elisabeth dedica un capítulo a la influencia que los escritores franceses habían ejercido en su hermano. Entre estos cita a Pascal, Montaigne, Chamfort y Stendhal, pero excluye explícitamente a Voltaire: «Voltaire no es uno de ellos, a pesar de que él [Nietzsche] siempre había pensado en él con el mayor respeto». La misma dedicatoria a Voltaire de *Menschliches, Allzumenschliches* se liquida como una circunstancia meramente «casual» (*zufällig*) «suscitada por el centenario de la muerte de Voltaire, a la que mi hermano quería rendir su homenaje, y no basada en una predilección especial» (E. Förster-Nietzsche, Introducción a H. Lichtenberger, *Die Philosophie Friedrich Nietzsches*, trad. alemana de E. Förster-Nietzsche [la traducción es en realidad de F. von Oppeln-Bronikowski], Carl Reißner, Dresden/Leipzig 1899, p. XLII). Sobre esto véase J. Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, PUF, Paris 1999, pp. 30-31.

[15] Nietzsche tenía en su biblioteca varias ediciones de las obras de Voltaire, conservadas todavía, aunque no completamente, tanto en francés como

argumentos que nieguen de forma exhaustiva estas circunstancias, y la lectura de Voltaire por Nietzsche es hoy una hipótesis generalmente aceptada, apoyada por la posibilidad adicional de que Nietzsche tuviese conocimiento de los contenidos de sus obras a través de lecturas de segunda mano[16].

Sea como sea, la afinidad entre el pasaje de la *Fröhliche Wissenschaft* y la frase de Vigilantius referida por Voltaire es impresionante, y en cualquier caso podemos valernos de ella como instrumento eficaz para comprender la relación que Nietzsche establece entre la idea de Dios y el fundamento de la ciencia. En la demanda de verdad en que se inspira la ciencia, se eterniza, como en una reliquia, el cuerpo del *Dios muerto*. Este argumento —ya mencionado en los aforismos de la primera edición de la *Fröhliche Wissenschaft*— se convierte en uno de los temas que guían el libro V, que Nietzsche añade en la segunda edición de 1887. Crucial, desde este punto de vista, es el af. 344 (*Inwiefern auch wir noch fromm sind*), en el que Nietzsche identifica el modo de proceder de la ciencia que reduce todas las «convicciones» (*Ueberzeugungen*) al rango de «hipótesis» (*Hypothese*). Sin embargo, esta reducción en sí misma implica que *una* creencia, la fundamental, no ha pasado por este procedimiento. Por lo tanto, debemos preguntarnos «si, *para que pueda comenzar esta disciplina* (*Zucht*), no tiene que

---

en traducción alemana. Entre estas últimas figuran un *Voltair's Sämmtliche Schriften* (A. Meyer, Berlin 1786) en tres volúmenes, el tercero de los cuales, sin embargo, se ha perdido, y un *Geist aus Voltaire's Schriften, sein Leben und Wirken* (F. Brodhag, Stuttgart 1837), es decir, una antología de escritos volterianos. Los dos volúmenes que han quedado de la primera obra no muestran anotaciones o señales de lectura; pese al título, la obra no es en realidad una edición completa de los escritos de Voltaire y, en el índice de los dos volúmenes que han quedado, el *Traité sur la tolérance* no aparece. La antología contiene, en cambio, un extracto del *Traité*, concretamente el cap. 16: *Dialogue entre un morant et un homme qui se porte bien* (sin embargo, la cita de Vigilantius se encuentra en el cap. 3). El *Traité* está también ausente en las obras en francés conservadas en la biblioteca. Sobre esto véanse: *Nietzsches persönliche Bibliothek*, G. Campioni-P. D'Iorio-M.C. Fornari-F. Fronterotta-A. Orsucci (eds.), de Gruyter, Berlin/New York 2003, pp. 633-635; Th.H. Brobjer, «Nietzsche, Voltaire and French Philosophy», en *Nietzsche und Frankreich*, C. Pornschlegel y M. Stingelin (eds.), de Gruyter, Berlin/New York 2009, pp. 26-27; G. Métayer, *Nietzsche et Voltaire. De la liberté de l'esprit et de la civilisation*, Flammarion, Paris 2011, pp. 29-31.

[16] Cfr. G. Métayer, *op. cit.*, pp. 31 ss. Está claro que no todo lo leído por Nietzsche se puede documentar por los libros que poseía o que había tomado en préstamo de las bibliotecas. Resulta significativo el caso de Feuerbach, que seguramente Nietzsche había leído (véase más adelante la nota 49), pero cuyas obras no se encuentran hoy en su biblioteca tal como se ha conservado.

existir anteriormente allí una convicción, y, a decir verdad, una convicción que sea tan categórica e incondicional, que sacrifique todas las demás convicciones». Esta creencia dice que ««*nada es más* necesario que la verdad»; y, siendo el fundamento sobre el que la ciencia se basa, se convierte en *fe*: «Obsérvese también cómo la ciencia descansa sobre una creencia, cómo no existe una ciencia «sin supuestos» (*«voraussetzungslos»*)»[17]. Dado que esta *voluntad de verdad* no puede ser más que la expresión de una voluntad *de no engañar y de no dejarse engañar*[18] —allí donde la naturaleza de la existencia hace que sea difícil establecer «si la mayor ventaja se encuentra de parte de lo incondicionalmente-desconfiado o de lo incondicionalmente-confiado» es en contra de las necesidades de la existencia que la ciencia afirma: «No quiero engañar, ni siquiera a mí mismo: y *con ello seguimos en el suelo de la moral*» (*FW*, KSA, 3, 574-576). En cuanto actitud moral, la *disciplina* (*Zucht*) de la ciencia se basa en una fe que es la fe en la verdad del Dios cristiano. La ciencia puede negar a Dios sólo a partir de una premisa de verdad que es, *todavía*, Dios mismo.

> Ya se habrá comprendido —escribe Nietzsche— hacia dónde pretendo dirigirme, a saber, a decir que nuestra creencia en la ciencia continúa descansando en una fe metafísica - que también nosotros, los actuales hombres del conocimiento, nosotros ateos y antimetafísicos[19], seguimos tomando nuestro fuego también de esa

17 Sobre este punto, en el cuaderno (Mp XV 2) que contiene numerosas *Vorstufen* para el V libro de la *FW*, Nietzsche anota: «En otras palabras, visto en profundidad, no ha habido y no hay hasta hoy en Europa más que una «ciencia cristiana»» (KSA, 14, 272).

18 Cfr. Gorgias 82 B 23 D.K. (Plutarco *de glor. Ath.* 5, 348 c).

19 *Wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker*: hay dudas de que, con este *wir*, Nietzsche se esté refiriendo también a sí mismo. La expresión significa más bien «nosotros, contemporáneos», como lo sugiere la especificación *von heute*. Werner Stegmaier ha subrayado cómo el *wir* presente en el título del aforismo (*Inwiefern auch wir noch fromm sind*) traza una continuidad aparente con el «nosotros, filósofos y espíritus libres» (*wir Philosophen und «freien Geister»*) de la conclusión del precedente af. 343 (*FW*, KSA, 3, 574). El *wir* del af. 344 se referiría ahora a los «científicos» (*Wissenschaftler*) «que están dispuestos a interrogar críticamente a su ciencia, en el horizonte de la filosofía, sobre sus presupuestos extracientíficos» (W. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin/Boston 2012, p. 125). Sin embargo, debido a que estos presupuestos están relacionados con la «devoción» (*Frömmigkeit*), es difícil pensar que Nietzsche pueda reconocerse plenamente entre estos científicos, aunque críticos. Una confirmación en este sentido nos parece que puede encontrarse en el af. 346 (*Unser Fragezeichen*):

> llama encendida por una fe de milenios, la fe de Cristo, también la fe de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina... (FW, KSA, 3, 577).

No es la negación de Dios, sino el hecho de que «Dios ha muerto», que «el mismo Dios se mostrase como nuestra más larga mentira» (*ibid.*), lo que permite el martillazo final contra el presupuesto de la verdad.

Que algo así pueda decirse, que Dios se afirme o niegue, e incluso que pueda decirse que «Dios ha muerto», todo esto implica necesariamente que lo dicho se apoya en *una* verdad. Pero, una vez revelado como mentira el necesario presupuesto de verdad de la afirmación, el contenido de esta última no podrá ser más que la expresión de un punto de vista. Esto es lo que Nietzsche entiende por *perspectiva.* Atribuir la verdad a la perspectiva es el resultado de la *genealogía* nietzscheana, que opera en sentido inverso al proceso en el que el punto de vista individual se eleva a la verdad universal. En este proceso tiene un papel fundamental la conciencia, y el desenmascaramiento del trabajo de la conciencia, y el posterior desvelamiento del individuo sobre el que esta opera es lo que Nietzsche llama *perspectivismo.* Así escribe en el af. 354 (*Vom «Genius der Gattung»*) de la *Fröhliche Wissenschaft*:

> Ciertamente, en última instancia, todas nuestras acciones son incomparablemente personales, singulares, ilimitadamente individuales; pero tan pronto como las traducimos a la conciencia, parecen dejar de serlo... He aquí el auténtico fenomenalismo y perspectivismo, tal como yo los entiendo. (FW, KSA, 3, 592-593).

La conciencia es un instrumento para la conservación de la especie: dado que el hombre es «el animal más amenazado», necesita comunicarse con sus semejantes para asegurarse la supervivencia; a esto nos predispone la conciencia, que no es, en realidad «más que una red de conexiones entre hombre y hombre» (*FW*, KSA, 3, 591). Lejos de señalar el punto en que el hombre se aparta de su naturaleza animal, el logro de su plena individualidad y soberana

---

«¿Quiénes somos, pues, nosotros? Si utilizásemos simplemente viejas expresiones, tales como ateo, incrédulo o incluso inmoralista, no creeríamos con ello, ni mucho menos, habernos definido: somos esas tres definiciones en un estadio demasiado tardío para que se pueda entendernos, para que *vosotros* pudieseis entender algo, mis curiosos señores, de lo que sentimos allí. ¡No! ¡Dejemos la amargura y la pasión del desgarrado, que sigue sintiéndose obligado a transformar su incredulidad en una nueva fe, en una meta, en un martirio!» (*FW*, KSA, 3, 579-580).

subjetividad, la conciencia pertenece más bien «a lo que en él es de naturaleza comunitaria y gregaria». Interpretado en su radicalidad, el *conócete a ti mismo* se convierte en la máxima fundamental del *perspectivismo*, en el cual, desde la perspectiva de la conservación de la especie, «nuestros propios pensamientos continuamente son, por así decirlo, *gobernados* por el carácter de la conciencia - por el "genio de la especie" que manda en él» (*FW*, KSA, 3, 592). La conciencia se revela así, principalmente, "*conciencia animal*" (*thierisches Bewusstsein*). No es el órgano del conocimiento ni de la verdad: "Sabemos" (o creemos o nos imaginamos) precisamente en la medida que puede ser *útil* al interés del rebaño humano, de la especie» (*FW*, KSA, 3, 593). Así es como se lleva a término la *desdivinización* de la naturaleza y la *naturalización* del hombre, que Nietzsche había invocado al final del af. 109 de la *Fröhliche Wissenschaft*.

Sin embargo, la reducción del conocimiento y de la verdad a una mera perspectiva se resuelve en una aporía en la que la hipótesis de Dios podría volverse a presentar. Esta aporía puede resumirse en la siguiente pregunta: dado que el conocimiento es perspectivístico, ¿cómo podemos hacer tal afirmación, ya que esta presupone necesariamente un punto de vista más elevado del que precisamente se pueda afirmar que todo conocimiento es perspectivístico? Este es el tema del af. 374 (*Unser neues «Unendliches»*) de la *Fröhliche Wissenschaft*, que marca el punto de no retorno del perspectivismo nietzscheano, el resultado inevitablemente afásico de un escepticismo asumido en su radicalidad[20]. Determinar el grado que alcanza el carácter perspectivista de la existencia, afirma Nietzsche, no es posible ni siquiera recurriendo al «más laborioso, incómodo y concienzudo análisis y examen del propio intelecto», ya que este tiene, de hecho, una naturaleza perspectivista: «No podemos ver en torno a nuestro propio rincón: es una curiosidad sin esperanza querer saber qué otros tipos de intelecto y de perspectivas *podrían* existir aún». Dado que, sin embargo, no podemos ni siquiera excluir que el mundo «*contenga dentro de sí infinitas interpretaciones*», este se

[20] Que este escepticismo empujado hasta la afasia pueda ser el resultado extremo de una ciencia que podrá definirse como *fröhlich*, donde «se unan la risa y la sabiduría» (*FW*, KSA, 3, 370, af. 1: *Die Lehrer vom Zweck des Daseins*), Nietzsche parece presentirlo ya en el af. 213 (*Der Fanatiker des Misstrauens und seine Bürgschaft*) de *Der Wanderer und sein Schatten*, donde el diálogo entre el escéptico Pirrón y un viejo concluye de este modo: «*El anciano*: ¡Ay, amigo! Callar y reír, ¿es esa ahora toda tu filosofía? - *Pirrón*: No sería la peor» (*WS*, KSA, 2, 646).

ha convertido para nosotros «una vez más «infinito». ¿Podemos por tanto incluir, entre estas interpretaciones infinitas, también aquella según la cual en este *nuevo infinito* se acepta la hipótesis divina[21]?

[21] Retomando este tema en el § 12 del tercer tratado (*Was bedeuten asketische Ideale?*) de la *Genealogie der Moral* Nietzsche identifica en esta pregunta el presupuesto de los absolutos de la filosofía: «razón pura», «espiritualidad absoluta», «conocimiento en sí» son conceptos contradictorios: «aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado» (*GM*, KSA, 5, 365). Este ojo es, a la vez, la *cosa en sí* de Kant y Dios mismo. Esto presupone un sujeto del conocimiento privado de la voluntad y de las pasiones; es decir, presupone al asceta. Incluso en lo que Kant llama «carácter inteligible de las cosas» «ha sobrevivido algo de esa lasciva escisión de ascetas» (*GM*, KSA, 5, 364). Despojándose de su propia afectividad, el asceta pretende sustraerse a la clausura de la propia perspectiva, mientras que esto significará adoptar sólo una perspectiva distinta, puesto que «existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un "conocer" perspectivista». «Conocer» una cosa sería posible sólo si se consiguieran sumar *todas las perspectivas* desde las que puede conocerse esa cosa: «*cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro "concepto" de ella, tanto más completa será nuestra "objetividad"» (*GM*, KSA, 5, 365). En una palabra, Nietzsche reduce el *noúmeno* kantiano a la tonalidad del *fenómeno*. Y, en la medida en que tal tonalidad no podrá alcanzarse nunca exhaustivamente, lo que Nietzsche propone aquí es precisamente el programa de una ciencia que pueda definirse como *fröhlich*. Este problema está en realidad muy presente en el Kant de la *Kritik der Urteilskraft*, y es exactamente lo que está a la base de la necesidad de una *facultad reflexionante del juicio*. En la sección IV de la Introducción Kant observa que las formas de la naturaleza son múltiples hasta tal punto que estas no pueden más que dejarse indeterminadas por las leyes *a priori* del entendimiento. Por ello, deben existir leyes *empíricas* que, aunque contingentes desde el punto de vista del entendimiento, deben llamarse «leyes», «deben ser consideradas también como necesarias por un principio de la unidad de lo diverso, aunque este principio nos sea desconocido». Por tanto, este principio debe *presuponerse* por la facultad reflexionante del juicio (I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, H.F. Klemme (ed.), Meiner, Hamburg 2006, p. 19). Cabe destacar, en este sentido, las consideraciones de Volker Gerhardt a propósito del af. 377 de *FW*: el resultado alcanzado por Nietzsche no dista de las limitaciones puestas por Kant al conocimiento. Ya que incluso conceptos como «mundo» o «realidad» no son más que la expresión de un enfoque perspectivista —en el que «un ser vivo recoge todo lo que puede comprender desde su posición»— la conciencia de esta limitación aproxima la concepción nietzscheana del conocimiento a aquello que Kant llama las «condiciones trascendentales» del conocer. «Nosotros comprendemos la realidad —es la conclusión, en parte *kantiana*, de Gerhardt— no tal como es "en sí", sino siempre y sólo tal como se nos "aparece"» (V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, München, Beck, [4]2006, pp. 141-42). Cfr. también V. Gerhardt, *Die Perspektive des Perspektivismus*, en *Nietzsche-Studien* 18 (1989), pp. 260-281.

Es decir, ¿podemos venerar lo desconocido como a «el "desconocido"»? También esta es, en realidad, sólo una interpretación y, por lo tanto, sólo una perspectiva en la cual el *absoluto* de un Dios que se repropone así inevitablemente se pierde. Muchas son, además de esta interpretación, las «posibilidades *no divinas* de interpretación» para que no debamos entenderla como «la nuestra, esa interpretación propia humana, demasiado humana, que ya conocemos» (*FW*, KSA, 3, 626-627). Es significativo que Nietzsche utilice aquí, de manera sutil, un argumento del mismo cristianismo, mostrando su carácter falaz. La expresión *el desconocido* es, de hecho, una clara referencia a la frase («al Dios desconocido»[22], ἀγνώστῳ θεῷ) que el apóstol Pablo ve grabada en un altar subiendo a la colina del Areópago. Como es sabido, Pablo se basa en ello para magnificar el espíritu religioso de los atenienses: al Dios «que veneráis sin conocerlo, os lo anuncio yo» (Hch 17, 23). Sin embargo, está en el espíritu mismo del politeísmo presuponer la existencia de un *dios desconocido*, ya que necesariamente debe pensar el número de los dioses como infinito. En el uso que Nietzsche hace de la frase, esta se revela como una simple perspectiva, junto a la cual el anuncio de Pablo es, a su vez, la indicación de una perspectiva. El Dios de Pablo no es el Dios que eclipsa a todos los demás, sino sólo un *nuevo* Dios. Y el *infinito* del que habla Nietzsche es algo así como el *todo está lleno de dioses* de Tales (11 A 22 D.K.)[23].

[22] Véase en la IV parte del *Zarathustra*, el poema contenido en el cap. *Der Zauberer*: «Von allen ewigen Martern, / Getroffen / Von dir, grausamster Jäger, Du unbekannter - Gott» («Por todas las eternas torturas, / Herido / Por ti, el más cruel de los cazadores, / ¡Tú desconocido - Dios!») (vv. 31-34); «Oh komm zurück, / Mein unbekannter Gott! Mein Schmerz! Mein letztes - Glück» («Oh, vuelve, / Mi desconocido Dios! ¡Mi dolor! ¡Mi última - felicidad!» (vv. 116-117) (*Za*, KSA, 4, 314 e 317). «Al Dios desconocido» (*Dem unbekannten Gott*) es una expresión que aparece también en un poema juvenil de abril-septiembre de 1864: «Zu dir [...] / Dem ich in tiefster Herzenstiefe / Altäre feierlich geweiht / [...] Darauf erglühet tiefeingeschrieben / Das Wort: Dem unbekannten Gotte» («A ti [...] / A quien desde lo más profundo de mi corazón / Altares he consagrado / [...] Sobre los cuales brilla la palabra / grabada produndamente: «Al Dios desconocido»» (vv. 5-12) (17[14], KGW, I/3, 391). De acuerdo con el documentado análisis de Karl Pestalozzi, el modelo de este poema sería un *Kirchenlied* de Balthasar Münter (1735-1793); cfr. K. Pestalozzi, *Nietzsches Gedicht «Noch einmal eh ich weiter ziehe...» auf dem Grund seiner Jugendlyrik*, en *Nietzsche-Studien* 13 (1984), pp. 104-109. Remito también a mi *A partire da Nietzsche*, Marietti, Genova 1998, pp. 115-120.

[23] Cfr. Arist., *de anima* A 5. 411 a 7. Hans Blumenberg ha relacionado la sentencia de Tales con el anuncio de Pablo, subrayando su afinidad de significado, que se apoyaría en una presunta ironía del discurso paulino, «con la que

Que la ciencia elija en caso de decidir entre las infinitas posibilidades de interpretación (perspectivas) que harían de hecho imposible esa decisión (incluso si fuera, esta última, afirmar que todo es perspectiva y que el conocimiento es perspectivístico), revela el carácter prejuicial de la ciencia misma. Incluso la decisión a favor de una explicación mecanicista no puede descansar más que sobre la presuposición teológica que se encuentra aparentemente en las antípodas. Esto es lo que se deduce leyendo el af. 374 como el desarrollo natural de lo que Nietzsche afirma en el aforismo inmediatamente precedente (373, *«Wissenschaft» als Vorurtheil*): reducir la existencia «a un ejercicio de cálculo y a una mera diversión de matemáticos sedentarios» significa «querer despojarla de toda su posible *ambigüedad de significado* (*vieldeutig*)»; «Es una simpleza y una ingenuidad, si no una enfermedad mental o un idiotismo, pensar que sólo existe una única interpretación correcta del mundo» (*FW*, KSA, 3, 625). Si la ciencia no puede escapar a la naturaleza perspectivista del conocimiento, su pretendida objetividad no puede resolverse más que en la forma de *paradoja*: la multiplicación de las perspectivas le plantea como tarea la construcción de una objetividad que no puede ser otra cosa que la suma de todas las perspectivas posibles. Pero precisamente la imposibilidad de esta tarea es lo que hace a la ciencia *fröhlich*[24].

trataría de decir que el dios que cuenta ha sido olvidado en la sobreabundancia de aquellos que no cuentan - pero también que no es importante aquello de lo que es expresión tal sobreabundancia» (H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, en «Poetik und Hermeneutik», vol. IV: *Terror und Spiel*, M. Fuhrmann (ed.), Fink, München 1971, p. 22). Sin embargo, parece evidente que esta ironía es detectable a lo sumo precisamente como consecuencia de la lectura nietzscheana del discurso de Pablo, lectura que no es por supuesto ajena a la interpretación de Blumenberg.

[24] Véanse los pasajes de la *Genealogía de la moral* citados en la nota 19 y la conclusión extraída en ellos. Aceptamos en esta conclusión la interpretación que Werner Stegmaier proporciona del af. 373 de *FW*. El hecho de que, el título y el texto del aforismo, contengan el sustantivo *«Wissenschaft»* y el adjetivo *«wissenschaftlich»* entre comillas indica que Nietzsche intenta proponer un «desplazamiento de sentido» (*Sinnverschiebung*) y una *Umwertung* del concepto de «ciencia». Esta *Umwertung* produce una teoría cuyo carácter *paradójico* «es el de toda perspectiva que puede saber de su propia perspectividad sólo en otra perspectiva que ella, a su vez, sólo puede observar en su propia perspectiva [...] Si la ciencia ya no puede ser simplemente objetiva porque tampoco puede abandonar su perspectiva, no obstante puede multiplicar la propia perspectiva y convertirse gracias a ello en gradualmente objetiva. Perspectivizarse a sí misma y renunciar al mismo tiempo a todas las viejas creencias y hábitos de pensamiento hace que sea, en el sentido de Nietzsche, jovial (*fröhlich*)». Es digna de la máxima atención la observación de Stegmaier para quien, en virtud

3. Europa y el cumplimiento del cristianismo

Esta multiplicación de las perspectivas es una operación afín a la que Nietzsche lleva a cabo en relación con la teología. Como ha escrito Hans Blumenberg, «Nietzsche no se ha limitado simplemente a negar la teología; la ha transformado, confiriendo a Dios, en lugar de sus atributos, una historia, cuyo final es su punto notable. Hizo uso de la libertad formal del mitólogo y la transfirió [...] al Dios bíblico»[25]. Sin embargo, esta *mitologización de la teología* no debe entenderse como una simple restauración del politeísmo pagano *contra* el monoteísmo cristiano[26]. Como señala Blumenberg, lo que importa en este resurgimiento de la mitología es que permite incluir el acontecimiento de la muerte de Dios en su misma historia; es de hecho la circunstancia de su muerte la que permite darle una historia. A la base de esto se encuentra la equiparación entre mito y fe como consecuencia del hecho que, para Nietzsche, «la norma de la verdad se ha convertido en problemática»[27].

En todo caso, si el paganismo que Nietzsche recupera y utiliza en su crítica del cristianismo tiene un sentido, este es el que indica en el af. 220 (*Das eigentlich Heidnische*) de *Vermischte Meinungen und Sprüche*: lo que es «propriamente hablando pagano» en el mundo de los griegos es «lo demasiado humano suyo»; «todo lo que en el hombre tiene *poder* lo llamaban divino y lo inscribían en las paredes de su cielo» (*VM*, KSA, 2, 473). Una consideración similar es la que subyace en la valoración positiva que Nietzsche hace de la Iglesia de Roma, que él considera como institución exclusivamente secular y política[28]. Así en el af. 350 (*Zu Ehren der*

---

de esta multiplicación de las perspectivas interpretativas, en los aforismos del V libro de *FW* Nietzsche renunciaría «al concepto de voluntad de poder» (W. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, cit., p. 396). En el V libro, en efecto, la expresión «voluntad de poder» se da sólo en el af. 349 (*Noch einmal die Herkunft der Gehlerten, FW*, KSA, 3, 586).

[25] H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, cit., p. 29. Sobre este tema remito a mi *Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 235 ss. [*Nietzsche*, trad. española de B. Rabadán y J.L. Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid 2004, pp. 259 ss.].

[26] Una solución de este tipo es, p. ej., la emprendida en el siglo XX por Walter F. Otto, que se refiere a Nietzsche no menos que a Goethe.

[27] H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, *ibid.*

[28] Como conclusión de esta consideración —que representa naturalmentė, para Nietzsche, el cumplimiento del significado anticristiano de la Iglesia— puede ponerse la reflexión que se lee en *Der Antichrist*: «*Cesar Borgia papa* ... ¿Se me entiende? ... Bien, *ésa* habría sido la victoria a la que

homines religiosi) de la *Fröhliche Wissenschaft* el protestantismo se define como «una sublevación popular a favor de los sinceros, de los ingenuos, superficiales»; por lo tanto, contra la «sospecha meridional acerca de la naturaleza del hombre» sobre la que reposa «toda la Iglesia Romana» (*FW*, KSA, 3, 586). Juicio que corrobora en el af. 358 (*Der Bauernaufstand des Geistes*): Lutero fue sobre todo «un hombre del pueblo» falto de «todo instinto para el poder» de tal suerte que no podía comprender «la expresión de una Iglesia *victoriosa*». Es decir, no supo ver a la Iglesia como la última gran corte del Renacimiento y la *política del espíritu* que se encarnaba en ella: «una Iglesia es, ante todo, una forma de dominio que asegura la superioridad de los hombres *más espirituales*» (*FW*, KSA, 3, 602-603 y 605).

Este proceso de secularización es el resultado, aparentemente paradójico, de aquel que para Nietzsche es el mensaje auténtico del cristianismo: su vocación de *descristianizarse*, de realizarse históricamente en Europa. En aquel mismo af. 358 se describe «un enorme conjunto en ruinas» que se presenta a «nosotros, los europeos». La conclusión que Nietzsche extrae —«La Iglesia es esta ciudad en decadencia (*diese Stadt des Untergangs*)»— es un uso que se aleja de los conceptos agustianos de *civitas dei* y *civitas hominis*, donde esta última se identifica con la Iglesia, como confirma la observación siguiente: «El cristianismo - ¡fue la última construcción de los romanos (*der letzte Römerbau*)!» (*FW*, KSA, 3, 602). Si, en este aforismo, la responsabilidad de tal destrucción se imputa a Lutero, en otro lugar Nietzsche emplea la metáfora de los *escombros* para describir los templos de cuyas ruinas ha escapado también ahora la memoria del *dios muerto* (donde, en otro juego de metáforas, *las iglesias* indican *la Iglesia* como institución). Así sucede en el capítulo (*Die sieben Siegel*) que cierra la III parte del *Zarathustra*, donde Zaratustra mismo declara que se sienta

> jubiloso (frohlockend) allí donde yacen enterrados viejos dioses, bendiciendo al mundo, amando al mundo, junto a los monumentos (Denkmalen) de los viejos calumniadores del mundo: - / - pues yo amo incluso las iglesias y los sepulcros de dioses (Götter-Gräber), a condición de que el cielo mire con su ojo puro a través de sus

---

hoy sólo *yo* aspiro; ¡con ella quedaba *suprimido* el cristianismo!» (*AC*, KSA, 6, 251). Evidentemente Nietzsche toma la noticia de Jacob Burckhardt, el cual atribuye al mismo papa Alejandro VI Borgia la intención de confiar el papado a su hijo, si bien bajo coacción y amenaza; cfr. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Nikol, Hamburg 2004, pp. 144-146. (Agradezco a Aldo Venturelli esta indicación).

derruidos techos; me gusta sentarme, como hierba y roja amapola, sobre derruidas iglesias. (Za, KSA, 4, 288).

Estos *Denkmalen* son, en realidad, aquellas mismas iglesias en las que había buscado refugio el «hombre loco» de la *Fröhliche Wissenschaft* que, escondido en ellas, se pregunta: «¿Qué son, pues, estas iglesias sino las tumbas y sepulcros (*Grabmäler*[29]) de Dios?» (*FW*, KSA, 3, 482). Aquella memoria del *dios muerto*, que las iglesias del «hombre loco» todavía conservan, fue eclipsada en las iglesias en ruina de Zaratustra. El *júbilo* de este último es la señal de que el luto por la «muerte de Dios» se ha cumplido, como atestiguan las tonalidades cromáticas del cielo, de la hierba, del rojo de la amapola, que resaltan el valor de la vida sensible tras la muerte del *calumniador del mundo*. Las atmósferas angustiantes, impregnadas de un sentimiento de culpa, del af. 125 son sustituidas ahora por la *gozosa serenidad* de una nueva era que se abre. Y de esta forma se abre, de hecho, el libro V de la *Fröhliche Wissenschaft*. El sentido del libro, al menos, de su inspiración, está todo recogido en el título: *Nosotros, los sin miedo* (*Wir Furchtlosen*). Se trata de la alusión a una frase que aparece tres veces en el Antiguo Testamento (Sl 111,10; Pr 1,7; 9,10): «El principio de la sabiduría es el temor del Señor»[30]. La "gozosa serenidad" (*Heiterkeit*[31]) que proviene de la liberación de este temor es el tema del af. 343 (*Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat*) que abre el libro V. «Ante la noticia de que el «viejo Dios ha muerto»», «nosotros, filósofos

29 El término *Grabmal* está construido de una manera similar a *Denkmal*: este último es el *monumento*, el «signo» (*Mal*) que conserva el «pensamiento» (*Denken*), es decir, la memoria; así como el *Grabmal* es el signo del «sepulcro» (*Grab*) que conserva la memoria del difunto.

30 En la traducción de Lutero: «Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang». Véase, a propósito de esta máxima, el pasaje del *Antichrist*: «¿Se ha entendido de verdad la famosa historia que está al comienzo de la Biblia, -acerca de la angustia infernal de Dios frente a la *ciencia*?» (*AC*, KSA, 6, 226). Refiriéndose obviamente al *Génesis* y a la prohibición de comer el fruto del árbol de la ciencia, Nietzsche parece aquí invertir intencionalmente el sentido de la máxima.

31 El término *Heiterkeit* —normalmente traducido por «serenidad»— debe entenderse en relación con *Fröhlichkeit*, «jovialidad», «alegría». Como ha observado Werner Stegmaier, *Heiterkeit* indica la «confianza en sí mismo» (*Selbstvertrauen*) que se deriva de la capacidad de dominar incluso aquellas situaciones difíciles en las que «otros tienen miedo»; «Si puede "darse rienda suelta" (*"ausgelassen"*) a la jovialidad (*Fröhlichkeit*), la serenidad (*Heiterkeit*) es entonces una jovialidad decantada, "calmada" (*"gelassene"*)» (W. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, cit., p. 95).

y «espíritus libres» [...] nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante ella nuestro corazón se muestra ahíto de agradecimiento, asombro, presentimiento, esperanzas»; ahora las naves de los *hombres del conocimiento* pueden volver a zarpar; cualquier peligro, cualquier riesgo se permite de nuevo: «el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí otra vez, tal vez nunca existiera antes un "mar tan abierto"» (*FW*, KSA, 3, 574)[32].

Sin embargo, el sentido de este aforismo extraordinariamente complejo no puede resolverse en esta lectura *tan fácil*. La nueva libertad se ha conquistado siempre al precio de una muerte: la de Dios. Nietzsche advierte que, con respecto al horizonte otra vez libre, hay no obstante que admitir «que no esté despejado (*hell*)» (*ibid.*). La misma frase citada en el exergo, que precede al aforismo, anticipa su significado más profundo: el miedo por lo inmediato, por el hoy, puede vencerse sólo con un miedo por un acontecimiento que se perfila todavía más amenazante en el horizonte[33]. Y a este concepto le corresponde el orden argumentativo del aforismo, donde se pueden distinguir tres grupos diferentes de destinatarios. El primero está formado por «los pocos» (*die Wenigen*), dotados de sentidos más sutiles, a quienes les parece, a consecuencia de que «Dios ha muerto», «como si algún sol acabara de declinar, como si alguna profunda e inveterada confianza se tornara en duda» (*FW*, KSA, 3, 573). El segundo grupo está representado por la «mayoría» (*Viele*) para los cuales el acontecimiento «es demasiado grande, demasiado remoto para ser comprendido» para siquiera poder decir que su anuncio ya ha llegado; estos no pueden saber cuánto tendrá que derrumbarse a partir de ahora, por estar construido sobre la fe

[32] Véase también la referencia de Nietzsche en el § 1 de la *Vorrede* escrita para la segunda edición de *FW*: «Todo este libro no es otra cosa que una fiesta tras una larga temporada de privación e impotencia; es el júbilo desbordante de la fuerza restablecida, de la creencia nuevamente despertada en un mañana y en un pasado mañana; el repentino sentimiento y presentimiento de futuro, de próximas aventuras, de mares nuevamente abiertos, de metas nuevamente permitidas, de nuevo creídas» (*FW*, KSA, 3, 346). Y, también, el poema *Nach neuen Meeren* de los *Lieder des Prinzen Vogelfrei* (*FW*, KSA, 3, 649).

[33] «Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais, où je te mène» (*FW*, KSA, 3, 573). Se trata de una frase del mariscal de Turenne (Henri de la Tour d'Auvergne, 1611-1675), general de Luis XIV, comandante en jefe del ejército francés durante la Guerra de los Treinta Años. Se decía que el mariscal dirigió esta frase a sí mismo yendo a la batalla. Nietzsche la leyó en un libro de Ximénès Doudan, *Mélanges et lettres*, aún conservado en su biblioteca (cfr. *Nietzsches persönliche Bibliothek*, cit., p. 196); véase a este respecto W. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, cit., p. 93.

cristiana: «por ejemplo, toda nuestra moral europea en su conjunto». Delante de nosotros se presenta ahora «todo este exceso, esta sucesión de rupturas, toda esta destrucción, declive, subversión» tan imponente que, después de todo, ningún ánimo profético sería capaz de adivinar (*ibid.*). Sin embargo, es sorprendente que Nietzsche coloque, junto al segundo grupo, un tercer grupo al que asigna, de hecho, la misma incapacidad de comprensión. En este tercer grupo, Nietzsche se incluye claramente a sí mismo:

> Incluso nosotros, que nacimos adivinadores de enigmas, que, por así decirlo, esperamos sobre las montañas[34], ubicados entre hoy y mañana, nosotros primogénitos y nacidos prematuros del futuro siglo, a quienes deberían haberse mostrado realmente las sombras que pronto habrán de envolver a Europa: ¿a qué se debe que nosotros veamos cómo se aproxima este oscurecimiento, sin participar realmente en él y, sobre todo, sin cuidado ni temor por nosotros? (FW, KSA, 3, 574).

Esta incapacidad de comprensión se explica por la limitación del horizonte: «Tal vez estemos todavía demasiado cerca (*unter*) de las *consecuencias inmediatas* de este acontecimiento». Se trata, una vez más, de un problema de *perspectiva*. El *estar demasiado cerca* (*Stehen wir vielleicht zu sehr noch unter*) del gran acontecimiento de la «muerte de Dios» no nos permite ver sus consecuencias más lejanas, pero sí disfrutar de las más inmediatas; y estas no son en absoluto, «al contrario de lo que tal vez pudiera esperarse, ni tristes ni sombrías, sino más bien parecidas a un nuevo y difícilmente descriptible tipo de luz, de felicidad, de aligeramiento, de divertimento, de reanimación, de aurora» (*ibid.*): donde esta secuencia positiva está en contraste querido con aquella negativa descrita unas líneas más arriba[35].

Que la limitación de este horizonte pueda, pese a todo, proporcionar una «gozosa serenidad» (*Heiterkeit*) tiene sentido sólo en cuanto esta perspectiva permite la reconquista del *hoy*, del *aquí-y-ahora*. Esto es, si significa la plena reapropiación, por el hombre, de su destino terrenal y de su finitud. Gozar de la felicidad del hoy incluso siendo conscientes de los desastres que vendrán, del ocaso que este *hoy* conocerá, carece literalmente de sentido: significa

[34] Los atributos que Nietzsche asigna a estos «nosotros» se refieren claramente a la figura de Zaratustra. En particular, para los «adivinadores de enigmas» (*Räthselrather*), cfr. el capítulo *Vom Gesicht und Räthsel* de la III parte del *Zarathustra* (*Za*, KSA, 4, 202).

[35] Significativo, en este sentido, el contraste entre *ocaso* (*Untergang*) y *aurora* (*Morgenröthe*).

ligar la felicidad del hoy a su finitud, al *en vano*. Pero el hombre en el que Nietzsche piensa tiene su poder en saber mantener este *en vano*. En un texto inédito redactado poco tiempo después del libro V de la *Fröhliche Wissenschaft* —el así llamado *Lenzerheide-Fragment*, que Nietzsche mismo llama *Der europäische Nihilismus* y que data del 10 de junio de 1887— se afirma que serán «los más mesurados» (*die Mäßigsten*), es decir, aquellos que «no tienen una *necesidad* de creencias extremas, aquellos que no sólo admiten sino que aman una buena porción de azar, de sin sentido», quienes se revelarán como «los *más fuertes*» (*die Stärksten*) y sabrán pensar al hombre «con una significativa reducción de su valor sin por ello volverse pequeños y débiles». Serán, estos, los hombres «*seguros de su poder*», que representan «con orgullo consciente la fuerza *alcanzada* por el hombre» (5[71], KSA, 12, 217)[36].

Que el hombre haya sido capaz de una *fuerza* así implica dos consideraciones: por un lado, que haya *querido su propio ocaso* para que viva el superhombre; por otro lado, que haya *incorporado* aquel que es, para Nietzsche, el significado auténtico y profundo del cristianismo. En cuanto a la primera consideración, no se puede más que apelar al único sentido, cumplido y absolutamente inequívoco, que Nietzsche atribuye al concepto de superhombre. Este concepto implica la *superación* del hombre. Así proclama Zaratustra: «*Yo os enseño el superhombre*. El hombre es algo que debe ser superado» (*Za*, KSA, 4, 14); «La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* (*Übergang*) y un *ocaso* (*Untergang*)» (*Za*, KSA, 4, 16-17). Sin embargo, este *ocaso* es, más que cualquier otra cosa, la conciencia y la aceptación del propio ocaso, de la propia finitud, como *destino*. El superhombre no es la negación del hombre, sino su *cumplimiento*. Es un error demasiado frecuente establecer una contraposición entre hombre y superhombre[37]. Contra ello está el significado del prólogo del *Zarathustra*, donde el profeta se encuentra en el bosque con el *viejo santo* (una parodia de los Padres

[36] Sobre el significado general de este fragmento en relación con el tema del nihilismo véase W. Stegmaier, «*Non solo ammettere, ma anche amare una buona parte di caso e assurdità». Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, en C. Gentili-W. Stegmaier-A. Venturelli (eds.), *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, Pendragon, Bologna 2006, pp. 37-60.

[37] Para la interpretación propuesta en esta sentido por Gilles Deleuze, también en contraste con la de Heidegger, remito a mi *Nietzsche*, cit., pp. 296-297 n. 93 [trad. española cit., pp. 326-327 n. 93]; cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* PUF, Paris 1962, pp. 194-198.

de la Iglesia) quien afirma que ya no ama a los hombres *porque ahora ama a Dios*: «El hombre es para mí una cosa demasiado imperfecta» (*Za*, KSA, 4, 13). Y esto en respuesta a la declaración terminante de Zaratustra: «Yo amo a los hombres»; declaración plausible porque Zaratustra sabe lo que no sabe el viejo santo: que «*¡Dios ha muerto!*» (*Za*, KSA, 4, 14). El hombre que *ha querido su propio ocaso* para que viva el superhombre es el hombre que *no sólo admite, sino que también ama* la propia finitud. Este hombre *que quiere su propio ocaso* es el superhombre: «El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! / ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales!» (*Za*, KSA, 4, 14-15).

Esta reconquista de la *tierra*[38] es la reconquista del horizonte marcado por la finitud de la perspectiva y, al mismo tiempo, de aquello *humano, demasiado humano* que Nietzsche había reconocido como el sentido auténtico del paganismo y que ahora —y llegamos con esto a la segunda consideración— capta también en el cristianismo. Al término de este recorrido está la exaltación del *hombre* Jesús frente a la figura teológica de Cristo. El «buen mensajero» (*froher Botschafter*) anuncia el auténtico sentido del *εὐαγγέλιον*: «La vida verdadera, la vida eterna está encontrada —no se la promete, está ahí, está *dentro de vosotros*» (*AC*, KSA, 6, 200)[39]. Es decir: «El «reino de los cielos» es un estado del corazón[40]— no algo situado «por encima de la tierra» o que llegue «tras la muerte» (*AC*, KSA, 6, 207). Lo que Jesús nos ha legado es una «*práctica*» de vida: él «murió tal como vivió, tal como *enseñó - no* para «redimir a los hombres», sino para mostrar cómo se ha de vivir» (*ibid.*). Su muerte en la cruz es consecuencia de la coherencia *ingenua* con su enseñanza: es la señal del Jesús «idiota»

[38] Véase también, en la IV parte del *Zarathustra*, el cap. *Das Eselfest*: «Mas nosotros no queremos entrar en modo alguno en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombres, *y por eso queremos el reino de la tierra*» (*Za*, KSA, 4, 393).

[39] Cfr. Lc 17, 20-21: «El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: "Vedlo aquí o allá", porque el Reino de Dios ya está entre vosotros (ἐντὸς ὑμῶν)». Nietzsche leyó la traducción de Lutero, que vierte esta última expresión con *inwendig in euch*: «dentro de vosotros».

[40] Debería comenzar, aquí, el capítulo de las influencias pietistas en la visión «religiosa» de Nietzsche. Retomaremos quizá, en otro tiempo y en otro lugar, este problema.

(*AC*, KSA, 6, 200) contrapuesto al Jesús *héroe* de Ernest Renan[41]. Este es el sentido en que Nietzsche puede decir que Dostoievski «ha *adivinado* a Cristo» (15[9], KSA, 13, 409). Sólo la capacidad de análisis psicológico de Dostoievski habría podido comprender «el atractivo conmovedor de semejante mezcla de sublimidad, enfermedad e infantilismo» (*AC*, KSA, 6, 202).

Pero esta restitución de Jesús al *tipo* hombre no podía suceder más que por la experiencia de la muerte y de la mortalidad. Su misma enseñanza se caracteriza por ello: «El «evangelio» *murió* en la cruz» (*AC*, KSA, 6, 211); «¿Qué ha *negado* Cristo? Todo lo que hoy se denomina cristiano» (16[87], KSA, 13, 517). Sin embargo, esta muerte del Evangelio, que es la muerte del *hombre* Jesús, es también lo que funda el cristianismo como historia: esto no contradice el hecho de que la Iglesia se ha construido «sobre la base de la antítesis al evangelio» (*AC*, KSA, 6, 208), sino que da sentido a la identificación de *historia sagrada* e *historia profana*. Este es el significado de la expresión «hijo del hombre»[42] con que Jesús se refiere a sí mismo y que Nietzsche entiende como antítesis directa con el «hijo de Dios» como «segunda persona de la Trinidad» (*AC*, KSA, 6, 206). Jesús es el símbolo viviente de la «muerte de Dios»: aquel en quien se cumple el proceso de la *kenosis*. Así Zaratustra (IV parte) aborda al «viejo papa» que había servido a Dios «hasta el final»: «¿Sabes *cómo* murió? ¿Es verdad, como se dice, que fue la compasión la que lo estranguló? / — que vio cómo *el hombre* pendía de la cruz, y no soportó que el amor al hombre se

[41] Así interpreta Renan el sacrificio de Jesús: «La loi était détestable; mais c'était la loi de la férocité antique, et le héros qui s'offrait pour l'abroger devait avant tout la subir» (E. Renan, *Vie de Jésus* (1863), Aubry, Paris 1945, p. 336. Sobre la lectura nietzscheana de Renan véase, entre otros, S. Barbera-G. Campioni, *Wissenschaft und Philosophie der Macht bei Nietzsche und Renan*, en *Nietzsche-Studien* 13 (1984), pp. 279-315. Para el malentendido en que incurre Nietzsche en su lectura de Renan remito a mi *Friedrich Nietzsche: apocalisse e senso della storia*, en N. Novello (ed), *Apocalisse. Modernità e fine del mondo*, Liguori, Napoli 2008, pp. 3-18.

[42] Es significativo que el primer texto donde Nietzsche se refiere la «muerte de Dios» —aunque no recurre explícitamente a esta expresión— concierne precisamente a las personas del padre y del hijo. En el af. 84 (*Die Gefangenen*) de *Der Wanderer und sein Schatten* se habla del «hijo del carcelero» el cual promete a los prisioneros que serán liberados pero sólo si creen en él. Sus palabras —«yo no soy lo que parezco (*ich bin nicht, was ich scheine*), sino mucho más»— dejan entrever una sombra de docetismo. Al final, sin embargo, uno de los prisioneros anuncia que «el carcelero acaba de morir repentinamente»; a lo que el hijo replica prometiendo mantener su promesa porque el padre vive todavía (*WS*, KSA, 2, 590-591).

convirtiese en su infierno y finalmente en su muerte?» (*Za*, KSA, 4, 323). En Jesús, Dios ve pues *al hombre que pendía de la cruz*: cumpliendo su proceso de humanización, *Dios muere en el hombre que muere*. Es imposible no escuchar en las palabras de Zaratustra un eco de las de Pablo:

> Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo: El cual, siendo de condición divina, no codició el ser igual a Dios, sino que se despojó (ἐκένωσεν) de sí mismo tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte (*μέχρι θανάτου, usque ad mortem*), y una muerte de cruz. (Fl 2, 5-8).

Que Dios haya muerto en el Cristo que muere —enfrentando la prueba suprema que es propia de la naturaleza humana, consumando pues en la muerte su propia condición humana— legitima la exhortación de Pablo a los Filipenses para que sean como él: aquel Dios se hizo hombre en cada hombre.

En la muerte como experiencia del hombre se sitúa por tanto la experiencia divina del dolor. Pero esto no representa un hecho meramente empírico, sino que se inscribe más bien en el concepto mismo del Dios cristiano. Este sólo es el sentido del Prólogo del Evangelio de Juan, donde se dice que «en el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios» (Jn 1, 1) y a continuación «la Palabra se hizo carne (*καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*) y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14). En plena coherencia con las palabras del evangelista, la «muerte de Dios» hace su aparición en la historia de la filosofía en el momento en que se inscribe en el concepto mismo de Dios. En la *Phänomenologie des Geistes* Hegel habla de ella como del «destino trágico de la *certeza de sí mismo*» que la «conciencia desgraciada» debe afrontar. En esta certeza de sí mismo pierde toda «*esencialidad*» y, consciente de ello, pierde tanto la sustancia como el sí mismo: «es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto* (*daß Gott gestorben ist*)»[43]. Sin embargo, ya antes, en el escrito *Glauben und Wissen*, Hegel había definido el hecho de que «Dios mismo ha muerto» como el «sentimiento en que se funda la religión de los tiempos modernos». Este es «el dolor infinito» designado por el puro concepto como «abismo de la nada en el que todo ser se hunde». Si ya Pascal había dado voz a este sentimiento —«La nature est telle qu'elle marque partout

[43] G.W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1988, p. 490.

un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme»[44]—, sin embargo, lo había expresado «sólo empíricamente». Le corresponde pues a la filosofía, en cuanto «absoluto dolor» o «Viernes Santo especulativo», dar existencia filosófica a lo «que fue sólo histórico», restableciéndolo «en la total verdad y dureza de su ateísmo»[45].

Comparado con Hegel, Nietzsche sin duda hace descender la «muerte de Dios» del cielo de la conceptualidad filosófica a la tierra del relato neotestamentario de la *Pasión de Cristo*, como el pasaje del *Zarathustra*, que hemos examinado anteriormente, atestigua. En este sentido, reconduce el tema a su raíz específicamente luterana, que no le era ajena, en cualquier caso, al mismo Hegel. Como ha observado Henri de Lubac, la expresión «muerte de Dios» «appartenait à la théologie la plus traditionelle, où elle désignait le drame du Calvaire». Escribe una vez más de Lubac: «Nietzsche avait sûrement plus d'une fois entendu chanter, ou chanté lui-même le choral de Luther: "Dieu lui-même est mort"»[46].

[44] B. PASCAL, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1954, p. 1202 (n. 421); la frase es citada por Hegel.

[45] G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie,* en *Werke in zwanzig Bänden,* Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, vol. 2, pp. 432-433.

[46] H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris ⁴1950, p. 44. La expresión «Dios ha muerto» se encuentra en un himno de Lutero que dice: «Denn wir Christen muessen die *Idiomata* der zwo Natum in Christo / der Personen gleich und alle zu eigen / Als Christus ist Gott und Mensch in einer Person / Darumb was von jm geredet wird / Als Menschen / Das mus man von Gott auch reden / Nemlich / Christus ist gestorben / und Christus ist Gott / Drumb Gott ist gestorben / Nicht der abgesonderte Gott / sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit / denn vom abgesonderten Gott ist beides falsch» (*Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. L, Weimar 1914, p. 589). Más precisamente, la expresión «Gott ist tot», se encuentra en un canto litúrgico luterano, cuyo *incipit* reza así: «Oh grosse Not / Gott selbst ist tot», precisado y edulcorado a continuación con «Gott selbst *liegt* tot». El canto se atribuye a Johannes Rist (1606-1667). Por tanto, sería un error de H. de Lubac la atribución directa a Lutero. De esta opinión es el teólogo Chr. Yannaras, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Jaca Book, Milano 1973 [ed. orig. Atenas 1971], p. 40 n. 9a. En todo caso, hay que tomar en consideración lo escrito por el teólogo protestante Emanuel Hirsch, el cual observa cómo las opiniones expresadas por Nietzsche sobre Lutero fueron inicialmente positivas y se basaban principalmente en la música de Lutero. A estas opiniones no habría sido ajena la presencia de Wagner. Sobre el hecho de que Nietzsche hubiese cambiado justo después —a partir de los años setenta— radicalmente su actitud, debió de haber influido más que probablemente su ruptura con Wagner. Cfr. E. HIRSCH, *Nietzsche und Luther*, en *Luther-Jahrbuch* II/III (1920/21), pp. 61-106, véanse en particular las pp. 62-64. El ensayo de Hirsch ha sido reimpreso en

Si el tema de la "muerte de Dios" pone de manifiesto una común raíz luterana, hay que decir que la comparación indirecta de Nietzsche con Hegel no se agota sin embargo en este punto[47]. Puesto que el Dios cuya muerte se proclama es el Dios del cristianismo, y el cristianismo ha dado su forma propia a la civilización europea, la «muerte de Dios» representa el cumplimiento de esta civilización. En el af. 343 de la *Fröhliche Wissenschaft* —que hemos examinado anteriormente— en tres ocasiones se menciona la «muerte de Dios» como un *acontecimiento europeo*. Justo al comienzo Nietzsche escribe que «el acontecimiento religioso más grande - que "Dios ha muerto" [...] ya comienza a proyectar sus primeras sombras sobre Europa» (*FW*, KSA, 3, 573). Unos pasos más adelante advierte que, como resultado de este acontecimiento, tendrá que desmoronarse «toda nuestra moral europea» (*ibid.*). Por último, como ya hemos visto, lo que ni siquiera los *filósofos y espíritus libres* logran ver son «las sombras que pronto habrán de envolver a Europa» (*FW*, KSA, 3, 574). Europa es pues el teatro de la «muerte de Dios»; y lo es en cuanto realiza con ello la mortalidad que está inscrita en su concepto, en su historia y en su destino. En las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* Hegel describe el surgimiento de la conciencia como la salida de un sol que ciega a quien lo observa. A la luz de esta aurora podrá despertarse sólo «el infinito olvido de sí mismo». Este es para Hegel el origen de la admiración religiosa. Sólo cuando el sol se eleva en lo alto el hombre podrá acceder a la conciencia de sí mismo, y al atardecer

---

las *Nietzsche-Studien* 15 (1986), pp. 398-431, seguido de un *Nachwort* de J. Salaquarda (pp. 431-439). En el primer Nietzsche son en efecto frecuentes las muestras de aprecio hacia Lutero como representante del «espíritu alemán» y colocado por ello junto a Goethe, Schiller, etc. En particular, en un fragmento (9[10]) del 1871, se lee: «El talento germánico, que se manifiesta primero en Lutero, y luego de nuevo en la música alemana, nos ha hecho volver a confiar en lo dionisíaco» (KSA, 7, 275). Es significativo que, en el juicio inverso del Nietzsche más tardío, perviva sin embargo la apreciación por la obra literaria (referida sobre todo a la traducción de las Escrituras) de Lutero. Así en un fragmento (25[173]) de la primavera de 1884: «El lenguaje de Lutero y la forma poética de la Biblia como base de una nueva *poética* alemana: - ¡éste es *mi* invento!» (KSA, 11, 60). Sobre Nietzsche y Lutero véase también E. von der Luft, *Sources of Nietzsche's «God is dead!» and its meaning for Heidegger*, en *Journal of the History of Ideas* 45/2 (1984), pp. 263-276. (Deseo expresar mi agradecimiento, por las informaciones bibliográficas, a la licenciada Eleonora Caramelli, de la Universidad de Bolonia).

[47] Sobre Nietzsche y Hegel véanse R.F. Beerling, *Hegel und Nietzsche*, en *Hegel-Studien* 1 (1961), pp. 229-246 y W. Stegmaier, *Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart*, en *Nietzsche-Studien* 26 (1997), pp. 300-318.

«ha construido ya un edificio que ha formado de su propio sol interior», que es más valioso que el sol exterior porque es «su propio espíritu». La historia de la autoconciencia es trazada aquí por Hegel entre los puntos cardinales de la religión y de la filosofía. Sólo el pensamiento occidental es *pensamiento crítico*, en la medida en que puede, frente a su propio origen, conocerse a sí mismo como a su propia historia: así como el sol, poniéndose, ilumina aquello que deja tras de sí. Y esta conciencia de sí mismo es idéntica a la conciencia del propio cumplimiento: «La historia universal va de Oriente hacia Occidente, pues Europa es cabalmente el término de la historia universal, al paso que Asia es su comienzo»[48].

Aquella mortalidad que, en Hegel, marca el ocaso del sol físico pero que, al mismo tiempo, permite la construcción del espíritu del hombre caracteriza también, en Nietzsche, a la "muerte de Dios" como *nacimiento definitivo del hombre*. Esta representa para él —en una vuelta a su lectura juvenil de Feuerbach[49]— el

[48] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, vol. 12, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, pp. 133-134. Comentando estos pasajes de Hegel, Karl Löwith recuerda cómo de las inscripciones presentes en los monumentos asirios se ha deducido que *asu* indica «la tierra del sol naciente» y *ereb* «la tierra de la oscuridad y del sol menguante». Esta imagen todavía está representada plenamente por el término alemán *Abendland* (K. Löwith, *Der europäische Nihilismus*, en *Sämtliche Schriften*, vol. 2, Metzler, Stuttgart 1983, p. 475; cfr. también Id., *Von Hegel zu Nietzsche - Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, en *Sämtliche Schriften*, vol. 4, Stuttgart, Metzler, Stuttgart 1981, pp. 46 ss.). Para un análisis del concepto de Europa en Nietzsche y Löwith remito a mi *Der Begriff Europas. Friedrich Nietzsche und Karl Löwith im Vergleich*, en R. Reschke-M. Brusotti (eds.), *«Einige werden Posthum geboren». Friedrich Nietzsches Wirkungen*, De Gruyter, Berlin/Boston 2012, pp. 427-442.

[49] El 27 de abril de 1862, desde Pforta, Nietzsche envió a sus amigos Gustav Krug y Wilhelm Pinder algunas consideraciones, conocidas más tarde con el título *Willensfreiheit und Fatum*. En ellas se lee, entre otras cosas, que «la ilusión de un mundo ultraterreno [...] era el producto de una edad infantil de los pueblos». Más adelante, «Dios se hizo hombre» y la humanidad «reconoce en sí misma «el inicio, el centro y el final de la religión» (en rigor debería ser, como Feuerbach, el fin de la religión; de ahí las comillas explícitas de Nietzsche, cfr. CO I carta a Pinder y Krug de primavera o verano de 1862) (KSB, 1, 202). Toda la frase, y la proposición citada entre comillas, son una paráfrasis de Feuerbach: «Hemos reducido la esencia extramundana, sobrenatural y sobrehumana a los componentes de la esencia humana, por ser sus partes constitutivas. Al final hemos vuelto al principio. El hombre es el comienzo de la religión, el hombre es el centro de la religión, el hombre es el fin de la religión» (L. Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, en *Sämtliche Werke*, W. Bolin y F. Jodl (eds.), Fromann, Stuttgart 1960, vol. VI, p. 222). Para este tema remito a mi *Nietzsche*, cit., pp. 242-243 [trad. española cit., pp. 267-269].

cumplimiento del cristianismo. La "muerte de Dios", lejos de ser la negación del cristianismo, es su resultado. Esto es lo que se dice muy claramente en el escrito *Der europäische Nihilismus*, en el que el cristianismo se presenta por primera vez como «un *medio de conservación*» frente al «*nihilismo* práctico y teórico». Entre las «*ventajas*» que Nietzsche reconoce a la moral cristiana se encuentra la afirmación de la libertad, gracias a la cual «el mal aparecía pleno de *sentido*» (5[71], KSA, 12, 211), en clara referencia a la importante cuestión que planteaba Agustín en el *De libero arbitrio*. La moral cristiana impidió al hombre despreciarse a sí mismo, «tomar partido contra la vida». Pero, entre las fuerzas que promovía, estaba la «*veracidad*» (*Wahrhaftigkeit*), que ponía al descubierto «su visión *interesada*». Precisamente gracias a esta «*potenciación* tan enorme del *valor* del hombre» —que le hace tomar conciencia de los fines de la moral— hoy ya no tenemos necesidad de este remedio «contra el *primer nihilismo*». Nietzsche deja caer en este momento la frase cuyo sentido equivale a lo que la «muerte de Dios» representaba por medio de una imagen: «Dios es una hipótesis demasiado extrema» (*«Gott» ist eine viel zu extreme Hypothese»*). Los presupuestos mismos que habían hecho necesario el cristianismo determinan ahora su superación: y esto es lo que ha ocurrido «en nuestra Europa», donde «la vida ya no es hasta tal grado incierta, azarosa, absurda» (5[71], KSA, 12, 212).

Europa, el continente espiritual creado por el cristianismo, es también la tierra donde este declina en una nueva forma de humanidad: el *hombre europeo*. Al final del af. 377 (*Wir Heimatlosen*)[50] de la *Fröhliche Wissenschaft* Nietzsche retoma el tema ya planteado en el af. 475 (*Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen*) de *Menschliches, Allzumenschliches*. En ambos textos la nueva humanidad europea se plantea como el ideal que deberá aniquilar el egoísmo de los nacionalismos (la «*pequeña* política», *FW*, KSA, 3, 630). Pero, en un aforismo más tardío, se enfatiza que este aniquilamiento podrá realizarse sólo en nombre de aquella tradición que une a todo el continente europeo: la tradición cristiana. Sin embargo, esto implica que la tradición misma sea superada:

> Nosotros [...] buenos europeos, los herederos de Europa, los ricos, sobrecargados, pero también herederos plenamente deudores de milenios del espíritu europeo: como tales, surgidos también del

[50] Véase al respecto A. Venturelli, *Die gaya scienza der «guten Europäer». Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, en *Nietzsche-Studien* 39 (2010), pp. 180-200.

> cristianismo y contrarios a él; precisamente porque hemos crecido de él, porque nuestros antepasados fueron cristianos. (FW, KSA, 3, 631).

Estos antepasados nuestros fueron cristianos «de honradez despiadada» (*von rücksichtsloser Rechtschaffenheit*): es decir, lo fueron en el nombre de aquella *Wahrhaftigkeit* que es la virtud más coherente del cristiano, que permite que la *verdad* del cristianismo se encarne en su propia autosuperación. La Europa de los *buenos europeos* es pues la transfiguración del cristianismo en una especie de *religión civil*. Es precisamente en la medida en que sus raíces *fueron* cristianas por lo que Europa ya no puede llamarse cristiana. Pero esta nueva identidad no es más que su herencia más auténtica, cumplimiento del cristianismo.

Traducción de Francisco Arenas-Dolz
Universitat de València

La hermenéutica transcultural: la interpretación nietzscheana de las religiones y culturas extraeuropeas

JOHANN FIGL
Universidad de Viena

En este trabajo quisiera explicar, en primer lugar, algunos ejemplos de los *conocimientos tempranos de Nietzsche sobre culturas y religiones extraeuropeas* y la *metodología histórico-genealógica*, estrechamente relacionada con ellas, para centrarme, en segundo lugar, en la «*época de la comparación*», como una de sus consecuencias. En tercer lugar presentaré sus *consecuencias para la concepción del ser humano* aplicada por Nietzsche, para analizar, en cuarto y último lugar, la relación entre la nueva *hermenéutica filosófica* y la *transculturalidad* de Nietzsche.

1. NIETZSCHE Y LAS CULTURAS Y RELIGIONES EXTRAEUROPEAS

A. Ejemplos de los primeros y tempranos conocimientos de Nietzsche en su formación académica

El presente trabajo tiene como punto de partida la trayectoria académica y científica de Nietzsche, desde sus tiempos de estudiante hasta su época de catedrático. A través de este acercamiento desde una perspectiva *pedagógico-didáctica*, podemos observar claramente hasta qué punto se refleja en la formación académica específica de Nietzsche la manera *general* y *ampliamente* difundida de tratar a las religiones y culturas «desconocidas», característica de la Europa de mediados del siglo XIX. Dichas religiones y culturas se percibían como «razas» diferentes, según la terminología de la época, desde una perspectiva eurocéntrica. Vemos cómo en los libros de texto (por ejemplo de geografía), utilizados en las escuelas de enseñanza secundaria frecuentadas por Nietzsche, se encontraban contenidos manifiestamente racistas, pero, al mismo tiempo, también podemos observar cómo los prejuicios, muy extendidos en aquella época,

frente a las religiones no cristianas y a las culturas extraeuropeas se fueron desvaneciendo, gracias a la alta cualificación filológica de los profesores y a los estudios históricos realizados, es decir, las bases de la hermenéutica científica del siglo XIX. Vemos también cómo, por ejemplo, a través de la filología indogermánica y de palabras paradigmáticas procedentes del sánscrito, se pudo tender un puente histórico-lingüístico hacia las culturas y religiones de la India, acercando a los pueblos entre sí, y cómo se relativizaban, debido a los nuevos estudios de la época sobre Mahoma y el Islam, los conceptos discriminatorios acerca de esa religión.

Mediante esta presentación no se pretende ofrecer únicamente una aportación a la hermenéutica de culturas y religiones extraeuropeas, basándose en uno de los filósofos más importantes de la época moderna, sino que se quiere presentar, a la vez, ideas elementales acerca de la tematización del «extraño» en aquella cultura europea que sirvió a Nietzsche de punto de partida para poder llegar, paso a paso, a una visión transcultural relativizadora, es decir, a una visión «transeuropea».

Quisiera señalar tres ejemplos:

1) el mundo de los «salvajes», como se decía en aquel entonces

2) el primer contacto con el zoroastrismo

3) la percepción del Islam.

1.er Ejemplo: las «rudas» costumbres de «pueblos salvajes»

El libro de Historia utilizado en la escuela media que frecuentó Nietzsche antes de ingresar en la Escuela de Príncipes de Naumburg (Schulpforta), llevaba el título de «Libro de la Historia Universal». Este libro se encuentra aún hoy en la biblioteca de Nietzsche en Weimar.

En ese mismo contexto de historia universal en que se impartían las clases de historia, se interpretaba la forma de vida de las culturas indígenas aún existentes: «Incluso en la actualidad, algunos pueblos salvajes siguen consumiendo crudos a los animales cazados», señalando que esos vestigios de una cultura de cazadores aún se podían encontrar en otros continentes fuera de Europa: «El incremento paulatino de la salvajización, que aún se puede encontrar en los demás continentes, es la consecuencia lógica de ese modo de vida»[1].

[1] Th. B. Welter, *Lehrbuch der Weltgeschichte*, 1854 (BN = Biblioteca de Nietzsche), p. 28.

Dicha salvajización es documentada a través de algunos ejemplos etnográficos como, por ejemplo, la desnudez de los «negros» (sic.) de la costa oriental de Australia, que se pintan con arcilla roja. Así es como se describe la pintura corporal de los *aborígenes*, eso sí, sin utilizar ese término. De forma más clara se manifiesta esa salvajización, expresada en las *crueles* costumbres, en una redacción elaborada por Nietzsche sobre ese mismo tema tres años más tarde en la escuela media Schulpforta[2]. En general, podemos constatar una visión discriminatoria hacia los pueblos denominados «primitivos».

2.º Ejemplo: El contacto con los persas y Zaratustra

El libro de Historia de Welter contiene un capítulo dedicado a Ciro y a «la historia de su juventud» (ese último título posiblemente haya servido de orientación a Nietzsche a la hora de titular su poema *La juventud de Ciro*). En su descripción preliminar, los persas son retratados como «guerreros y amantes de la libertad», que viven en parte como nómadas y en parte en asentamientos fijos. Su religión se describe de la siguiente manera:

> Veneran a sus dioses de la misma manera que los antiguos germanos, sin estelas, templos ni altares, adorando además a los astros celestes, al fuego, de forma especial. Sus sacerdotes realizaban las ofrendas en lo alto de las montañas y se llamaban magos. Su líder y el verdadero fundador de su fe fue un sabio que vivía, aproximadamente 600 años antes de Cristo, en el Interior de Asia, llamado *Zoroāster* o *Zerduscht*[3].

Zerduscht es el nombre de Zaratustra en el avesta, *Zoroāster* es su denominación griega. Su teoría se explica de la siguiente manera:

> Su teoría se caracteriza, en especial, por el hecho de que, además del creador supremo del mundo, al que llamaba *Ormuz*, existía otro ser divino, *Arĭman*, el creador del mal en el mundo, así como varios ángeles, unos buenos y otros malos, subordinados a los primeros[4].

Asimismo se menciona el *zendavesta* (aunque en la actualidad se habla tan sólo de *avesta*)[5], al igual que la permanencia de ese culto entre los *parsas*.

[2] Cfr. *ibid.*, p. 59 ss.

[3] *Ibid.*, p. 5.

[4] *Ibid.*

[5] El origen etimológico sigue siendo incierto; probablemente «avesta» signifique «glorificación» o «conocimientos (religiosos)»: cfr. «Avesta», en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4.ª edición, vol. 1, p. 1024.

Mucho antes de reproducir, en su obra *Así habló Zaratustra*, la descripción de Zaratustra, ofrecida en la obra «Kulturgeschichte» [*Historia de la cultura*] de Hellwald en 1881, Nietzsche tuvo conocimiento, por varias fuentes, de los famosos relatos sobre ese fundador de la religión. Por supuesto, al principio y durante su época de estudiante sus intereses fueron distintos a los que tenía en el momento de concebir su gran obra.

3.er Ejemplo: El Islam

Posiblemente, durante su estancia en la escuela media Schulpforta, Nietzsche abordara, de forma literaria, temas relacionados con el Islam.

Un manuscrito de Nietzsche, redactado en sus tiempos de bachiller, que hasta la fecha no ha sido publicado, demuestra, además, que ya había adquirido, en la escuela media Schulpforta, unos conocimientos fundamentales sobre Mahoma, el Islam, sus corrientes y su primera expansión. Esos conocimientos eran, en gran medida, una reproducción de las informaciones disponibles, en aquel entonces y gracias a las obras redactadas en esa época, sobre el profeta y la religión fundada por él. Las opiniones formuladas acerca de Mahoma, que en la historia del Occidente cristiano eran, en gran medida, discriminatorias, al igual que las opiniones vertidas sobre la religión islámica[6], se verán relativizadas, al menos parcialmente, tanto en obras contemporáneas (en especial, de Washington Irving) a las que tendrá acceso Nietzsche, como a través de análisis críticos de la historia (por ejemplo, una comparación entre el Corán y las epopeyas de Homero), que abrieron el camino hacia un estudio más objetivo del Islam. Desde el punto de vista actual podemos constatar que Nietzsche supo reflejar, en gran medida correctamente, los principios elementales de la fe islámica. Durante su época de estudiante en la escuela media y, más tarde, en la universidad, y también como Catedrático de Filología Clásica en la universidad, Nietzsche se vio confrontado con numerosas opiniones sobre culturas extraeuropeas, a las que conocía, en su mayoría, en un contexto de métodos histórico-críticos y comparativos. Así mismo conocía los principios de la ciencia de la religión, una ciencia que comenzaba a desarrollarse en la época. A continuación me gustaría presentar los principios científico-metódicos de la época, ya que marcaron también las estructuras de la posterior hermenéutica filosófica de Nietzsche.

[6] Cfr. H. Bobzin, *Mohammed*, 2000, pp. 9ss.: «Vom "Pseudopropheten" zum "Helden": Abendländische Mohammedbilder».

B. La metodología histórico-genealógica

Puede que Nietzsche se topara con el término *genealogía* en las clases de lengua que su profesor *Koberstein* impartía en la escuela media Schulpforta, un término que, a su vez, se vio fuertemente influenciado por la interpretación genealógica del lenguaje ofrecida por *Grimm*[7], con el que mantenía una buena amistad. Así mismo, para *Max Müller*, el fundador de la ciencia de la religión, fueron fundamentales *la búsqueda de los orígenes* y las deducciones genealógicas a la hora de demostrar que «era posible establecer una clasificación genealógica, paralela a la de los idiomas, de las religiones»[8]. La lingüística comparativa nos lleva a la «*protohistoria* de la humanidad, en especial, de los pueblos indígenas», como consta en una enciclopedia del siglo XIX[9].

Nietzsche ha extendido el *pensamiento genealógico* más allá de los contextos clásico e indogermánico, abarcando en el mismo la «protohistoria» y el mundo de los «salvajes». Las redacciones elaboradas durante su época de estudiante de bachillerato como, por ejemplo, sobre *Ermanarico*, ya giraban en torno a la «protohistoria» (de los godos).

La lectura, durante su época de catedrático, de las obras de *Tylor* y *Lubbock* con sus retratos de pueblos indígenas, ofrece a Nietzsche una visión relativamente global de la «protocultura», es decir, de la «protohistoria» de la humanidad. Una vez más, se deja guiar por la «fascinación por los orígenes»[10].

Nietzsche aplicó, en sus tratados filosóficos, el método del pensamiento resultante de la filología, y más tarde también de la etnología (en lo relativo a los temas del estudio de las religiones y otros temas culturales) a problemas antropológicos en general, como se puede observar en *Humano, demasiado humano*; una

[7] Cfr. K. A. Koberstein, *Grundriß der Geschichte der deutschen Nationalliteratur*, 5.ª edición, vol. 1, 1872, p. 13: «Genealogie der Gothen», así como la nota 4: «Genealogien der altsächsischen Stammsagen».

[8] M. Müller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, 2.ª edición 1876, Vorrede III, cfr. pp. 95ss.

[9] «Urgeschichte», en *Meyers Konv.-Lexikon* 15, 180. Véase asimismo el «Sprachenstammbaum» de Schleicher, que conduce a la «indogermanische(n) Ursprache»: KGW II/2 194.

[10] Cfr. D. S. Thatcher, «Nietzsche's Debit to Lubbock», *Journal of the History of Ideas* 44 (1983), pp. 293-309; p. 293 nota 1: «fascination with beginnings», en la que se introdujeron también numerosos títulos de la *Bibliothek Nietzsches*, que hacen referencia a *Ursprung* y *Urgeschichte*.

obra que, según la interpretación del propio Nietzsche, anticipa el principio de *La genealogía de la moral*.

Ese *pensamiento del origen* es para Nietzsche una *condición previa* para su *hermenéutica transcultural*, ya que permite deducir determinadas figuras del ethos, de la religión, del dominio, etc. partiendo de una «forma originaria» (imaginaria) que, a menudo, entra en oposición con la (auto)comprensión «cultural». Como nivel de argumentación *adicional* se puede añadir la *perspectiva comparativa*, ya que conduce igualmente a los orígenes.

2. «La época de la comparación». Una consecuencia del pensamiento histórico

En una nota destacable que Nietzsche apuntó en 1887/88 en el contexto de sus anotaciones para *El Anticristo*, constata:

> Nuestra ventaja: vivimos en la época de la *comparación*, podemos establecer mejores retrospectivas que nunca: somos la conciencia de la historia en general ... Sabemos disfrutar de otra manera, sufrimos de otra manera: la comparación de una inmensa cantidad de múltiplos es nuestra actividad más instintiva ... (KGW VIII/2 409: 11[374])[11].

Esa *mentalidad* de la comparación es el resultado del pensamiento histórico practicado en el siglo XIX. En un estilo casi *hegeliano* sentencia Nietzsche, el gran crítico del idealismo, que «nosotros» somos «la conciencia de la Historia en general». Una conciencia marcada por la historia es, por lo tanto, la que nos permite establecer comparaciones. La «genealogía» («historia») y el «comparatismo» se condicionan mutuamente, puesto que son sobre todo las ciencias comparativas las que definen, de modo inverso, la génesis, por ejemplo de los idiomas, de las culturas y de las religiones.

Sabemos que *Max Müller* es considerado el *fundador de la ciencia de la religión por el hecho* de haber trasladado el método comparativo, utilizado en la lingüística, a la ciencia de la religión. Aspiraba a crear una ciencia de la religión en paralelo y siguiendo el ejemplo de la lingüística comparativa, de forma que se estableciera una *ciencia comparativa de la religión*.

[11] A este término de Nietzsche remite W. Halbfass en el capítulo «India and the Comparative Method», en *India and Europe*, 1988, p. 430. No obstante, el título del aforismo n.º 23 de *Humano, demasiado humano I* es «Época de la comparación»; véase la referencia al respecto de H. Cancik, *Nietzsches Antike: Vorlesung*, ²2000, p. 91.

La exigencia de *comparación*, formulada por *Müller* a finales de los años 60 del siglo XIX, fue desarrollada por Nietzsche (que, por cierto, poseía dichos «ensayos»), aunque por supuesto en un sentido distinto al asumido por *Max Müller*.

Nietzsche esbozó, ya en 1875, tales comparaciones, probablemente en relación con un proyecto de «Consideraciones intempestivas» sobre la religión[12]. Prueba de ello es una anotación según la cual «cada religión (...) (cuenta) para sus imágenes supremas con una analogía en un estado del alma» (KGW IV/1 104: 3[53])[13].

En ese contexto, se comparan tres religiones (Grecia antigua/ cristianismo/islam) en cuanto a su definición del «amor», como uno de los términos fundamentales que, en gran medida, se encontraban en la literatura de la época[14]. La comparación entre el Islam y el cristianismo sigue preocupando a Nietzsche en obras posteriores[15]. No obstante, tenía un mayor interés por la comparación entre el budismo y el cristianismo, o entre las culturas de características india y cristiana[16]. En *El Anticristo* ofrece una destacada comparación entre el budismo y el cristianismo, definiéndolas como las dos religiones «nihilistas» que sin embargo, según Nietzsche, revelan unas diferencias significativas (cfr. AC §§20-23, KGW VI/3 especialmente 184ss). Hemos de situar en ese contexto la anotación anteriormente citada, procedente de las obras tardías sobre «la época de la comparación».

Los principios metodológicos de la *historia* o *genealogía* y de la *comparación* determinan las críticas tardías de Nietzsche al cristianismo, al igual que su apelación a la «neutralidad» y a la «disciplina del espíritu». La intención de Nietzsche consistía en

12 Cfr. KGW IV/1 85s: 1[3-4]; además KGW IV/ 4 Nb. 357.

13 Cfr. especialmente KGW IV/1 163s: 5[166]: «Über Religion»; además KGW/IV 4, Nb. 364.

14 Cfr. S. Hardiyanto, *Zwischen Phantasie und Wirklichkeit. Der Islam im Spiegel des deutschen Denkens im 19. Jahrhundert*, 1992; sobre Nietzsche especialmente pp. 161-176.

15 Durante sus últimos años de actividad intelectual, Nietzsche adquirió una obra de J. Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten. Drittes Heft: Reste arabischen Heidenthums* (1887), que resultó significativa para sus conocimientos de lo islámico y preislámico. De esa obra cita una serie de extractos: cfr. KGW VIII/2 354ss: 11[287-293] y otros, cfr. S. Hardiyanto, *op. cit.*, p. 170ss.

16 Cfr. J. Figl «Nietzsche's Encounter with Buddhism» en B. Bäumer/J. R. Dupuche (Ed.), *Void and Fullness in the Buddhist, Hindu and Christian Traditions. Śūnya-Pūrna- Plêroma*. With a Concluding Speech by His Holiness the Dalai Lama, 2005, pp. 225-237; cfr. el aforismo 96 «*In hoc signo vinces*», en *Aurora* (KGW V/1 83s).

ofrecer, mediante esos métodos, definidos ya como filosóficos, el análisis de una cultura o religión (el cristianismo) a través de la comparación con otras religiones o culturas (en especial, el *budismo*, pero también la *cultura de la Antigüedad* y el *Islam*):

> El cristianismo nos arrebató la cosecha de la cultura antigua, más tarde volvió a arrebatarnos la cosecha de la cultura *islámica*. El prodigioso mundo de la cultura mora de España, que en el fondo es más afín a nosotros que Roma y que Grecia, que habla a nuestro sentido y a nuestro gusto con más fuerza que aquéllas, fue pisoteado —no digo por qué pies— ¿por qué?, porque debía su génesis a unos instintos aristocráticos, a unos instintos varoniles, porque decía sí a la vida (AC §60, p. 247)[17].

Nietzsche sigue considerándose, incluso en sus últimas obras, como «filólogo», lo que explica su intención de conservar la *neutralidad*. No obstante, a la vez se ve en la función del «médico» (cfr. AC §47, p. 224), lo que le lleva a tomar partido en contra del cristianismo y de movimientos similares. En ambas dimensiones aspira a superar a *la cultura europea* o a *la religión cristiana* mediante una nueva concepción del ser humano y del Estado, así como a través de una nueva forma del ser.

Con todo ello llega a adoptar una visión que, de forma especialmente acentuada, somete a un análisis crítico también a la «propia» cultura y religión. En ese sentido, aplica los principios de un análisis filosófico que, aunque orientándose en cierta manera a los métodos utilizados en las ciencias históricas y comparativas de la época, llega a generalizar los principios de dichas ciencias (como son la objetividad, la historicidad y el comparatismo)[18], transfiriéndolos a un contexto antropológico general. En esa nueva hermenéutica, los conocimientos comparativos y sobre la historia de la religión van adquiriendo una nueva función, cosa que podemos observar hasta en sus últimas obras. Los conocimientos sobre culturas y religiones extraeuropeas sirven de base para la concepción

[17] AC, ed. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2006, p. 117.

[18] En una serie de casos, sin embargo, esta historicidad y objetividad no vino *de facto* alcanzada, por ejemplo con respecto al entendimiento del «Libro de la ley de Manu» (cfr. AC §56, KGW VI/3 237s): véase el análisis de A. Etter, «Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu», *Nietzsche-Studien* 16 (1987), pp. 340-352, que al respecto señala cómo Nietzsche se refiera a la representación, poco fiable desde el aspecto indológico, de L. Jacolliot: *Les législateurs religieux. Manou, Moïse, Mahomet*, 1876 (BN); cfr. G. Campioni y otros (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin: W. de Gruyter, 2003, p. 318.

de una antropología que no sólo cuestiona la tradición europea de valores, sino que aspira, finalmente, a una concepción del ser humano y de la sociedad que pueda considerarse como *transcultural*, también en el sentido de que se debe superar la historia de las culturas (incluida la de sus religiones), existente hasta ese momento. Con esas intenciones, Nietzsche había dejado atrás la metodología científica como tal. No obstante, su pensamiento está marcado, a partir de entonces, por una *hermenéutica* intercultural en forma de una *genealogía filosófica* y de un *análisis crítico-comparativo* de las religiones y culturas. Ese horizonte transcultural, que se ha ido desarrollando, paso a paso, desde los primeros años de la formación académica de Nietzsche, puede considerarse, con razón, como una de las características fundamentales de la filosofía de Nietzsche que, a su vez, se encuentra en el centro y, al mismo tiempo, al margen de la cultura europea.

3. Las consecuencias para la concepción de la persona

En lo que respecta a la concepción de la persona [*Menschenbild*], Nietzsche, que proviene de un entorno marcadamente cristiano-burgués, llega, a través del ideal clásico de la humanidad, determinante en sus estudios universitarios, a los aspectos arcaicos de la existencia del ser humano, considerados como «prehistóricos» y ligados a la *crueldad* e *irracionalidad*. El pensamiento «impuro» (sic) de las culturas preclásicas le sirve de base para interpretar, finalmente, la cultura clásica de los griegos. En cuanto a su opinión acerca de la *religión*, dominan, a este nivel, especialmente los aspectos *mágicos* y *animistas*. Con esta acentuación, el enfoque de Nietzsche difiere del resto de los conceptos contemporáneos que, a su vez, continuando en la línea de la tradición de la ilustración burguesa del siglo XIX, aspiraban a una antropología *general que abarcara todas las culturas*, pero que interpretaba lo «humano», en su sentido histórico *y* comparativo, partiendo de un ideal de la humanidad que se correspondía, en el fondo, con el de su profesor en Leipzig, *Georg Curtius*, el fundador de la lingüística comparativa, con influencias, además, de *Max Müller*. Dicha interpretación se ve reflejada, por ejemplo, en escritos que Nietzsche menciona en sus anotaciones para la *Enciclopedia de la Filología clásica*, como el escrito «Sobre la historia y la misión de la filología». Nietzsche conocía esos principios pero, basándose en los conocimientos existentes sobre la historia de la cultura y de la religión, llega a una comprensión distinta, en gran parte contraria, de lo «humano» y de lo «demasiado humano». De los enormes y cada vez

mayores conocimientos sobre las diferentes culturas (incluidos los pueblos indígenas) que en el siglo XIX se encontraban al alcance de la educación y la ciencia, Nietzsche extrae nuevas y amplias conclusiones: en ese contexto plural, «transeuropeo», la religión y las costumbres de la «propia» cultura ya no aparecen sólo en su relatividad y condicionalidad histórica, sino que se «descubren», al mismo tiempo, sus *reveses* «arcaicos», «rudos», es decir, aquellos aspectos de los que no tenían conciencia la burguesía culta ni la opinión pública del siglo XIX, o cuya naturaleza brutal y cruel ignoraban (por ejemplo, de la Antigüedad griega) o no percibían como posibilidades o realidades humanas. *Uno* de los objetivos de la hermenéutica crítica transcultural de Nietzsche consistía en hacer visibles con toda claridad aquellos *aspectos inconscientes* y aquella *realidad, en gran parte reprimida. Otro* objetivo era hacer *justicia* a las diferentes culturas, una reivindicación que Nietzsche dirigía a algunos de sus coetáneos. Dicho objetivo se formula en una época en la que Nietzsche escribe con frecuencia citas filológicas en sus publicaciones filosóficas, especialmente en el caso de *Humano, demasiado humano*.

En la trayectoria de Nietzsche, las bases para la transmisión de conocimientos sobre el estudio de las religiones se fundamentan principalmente en la metodología *histórica* y *comparativa* aplicada a mediados del siglo XIX. En consecuencia, tanto desde el punto de vista de los *contenidos*, como desde el punto de vista *metodológico*, se estaban creando, tanto en sus tiempos de estudiante como en su época docente, unos fundamentos que, a la vez, suponían la base del pensamiento transcultural en sus obras filosóficas, empezando por aquellos escritos que redactaba en sus tiempos de Catedrático de Filología Clásica (como *El nacimiento de la tragedia*, las *Consideraciones intempestivas* y *Humano, demasiado humano*), hasta llegar a sus obras tardías (como *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *El Anticristo*)[19].

4. Perspectivas transculturales de una filosofía crítica frente a la ciencia, es decir, de la filosofía «hermenéutica» de Nietzsche

Para poder apreciar debidamente los conocimientos de Nietzsche sobre las culturas y religiones de la antigua Europa y extraeuropeas, así como sus valoraciones de las mismas, resulta necesario,

[19] Algunas de esas conexiones ya fueron mencionadas por mí en publicaciones anteriores.

desde mi punto de vista, señalar, además de la importancia fundamental de su formación filológico-científica, las fuertes críticas vertidas sobre la cultura científica del siglo XIX. Hemos de tomar en consideración especialmente la dimensión *crítica frente a la ciencia* (*wissenschaftskritisch*) que se hace patente en sus opiniones filosóficas sobre culturas y religiones «extrañas». Su trayectoria académica, cuyo rumbo quedó establecido con su lección inaugural como Catedrático de Filología (Basilea 1869), dedicada al tema de «Homero y la filología clásica», le llevó de la filología a la filosofía. Su «ambición» como filólogo la resume finalmente de la «manera más personal», como él mismo dice, «en la fórmula reducida de un credo», invirtiendo el sentido de una frase de *Séneca*: «philosophia facta est quae philologia fuit»[20] (KGW II/1 268).

Según Nietzsche, «se ha de expresar que todas y cada una de la actividades filológicas deben estar encerradas y englobadas en una cosmovisión filosófica, en la que el individuo y lo individualizado se evaporarán como algo reprobable y en la que sólo permanecerán el todo y lo uniforme» (KGW II/1 268s.).

Esa «concepción de uniformidad» y el consiguiente distanciamiento tendencial y el cuestionamiento, en parte, de la filología clásica, se hacen más patentes en *El nacimiento de la tragedia*, al igual que en las críticas al método histórico, recogidas en las *Consideraciones intempestivas* y en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. En *Schopenhauer como educador*, Nietzsche persigue el objetivo de «visualizar el panorama general de la vida y de la existencia», es decir, de comprender la «visión global», la conexión. En las clases impartidas por Nietzsche se puede encontrar, así mismo, una serie de referencias a una «filosofización de la filología»[21].

La orientación *filosófico-hermenéutica* en el manejo de textos se pone de manifiesto, más adelante, en los escritos no filológicos de Nietzsche, sobre todo en lo que se refiere a la acentuación de la *dimensión vital*. La filología y los conocimientos sobre la historia de la religión se han puesto, de forma general y como se ha podido constatar en cuanto a las religiones y filosofías orientales, al servicio de las preocupaciones y reflexiones existenciales. No se

[20] La frase original de Séneca es: «itaque quae philosophia fuit, facta philologia est» (*Epistula* 108, 23), cita de BAW 5, Nb. 479.

[21] Cfr. F. Bornmann, «Anekdota Nietzscheana aus dem philologischen Nachlaß der Basler Jahre (1869-1878)», en T. Borsche y otros (eds.), *Centauren-Geburten'. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin: W. de Gruyter, 1994, p. 74.

trata de una comprensión «objetiva» y, por tanto, «exterior», sino de un acercamiento «interior», como lo experimentó, a juicio de Nietzsche, por ejemplo *Paul Deussen*, que fue «el primer europeo» «capaz de acercarse a la filosofía india desde dentro». El «ejemplo» de Deussen demuestra, asimismo, que Nietzsche no menospreciaba en absoluto esa forma de acercamiento filológico-científico (siendo muestra de ello la obra del mencionado indólogo). Lo importante y decisivo para él era el hecho de que se destacara la *dimensión existencial* en el estudio de textos de otras culturas. Para conseguirlo, hemos de percibir, según Nietzsche, un ejemplo vivo a través del texto, como él mismo experimentó en relación con *Schopenhauer*. En sus obras tardías, los términos de «filología» y «texto» se convierten en metáforas de los fenómenos de la vida (como, por ejemplo, los estados psíquicos), hablándose, además, del «texto básico» de la religión[22].

Asimismo, Nietzsche busca una dimensión que fomente la vida y que le otorgue un nuevo significado. En *El nacimiento de la tragedia*, esa fuente que hace posible la vida es la experiencia griega del mundo, a la que considera como «la única y más profunda posibilidad de vida». Con ese horizonte, se dedica al estudio de textos sobre culturas extraeuropeas, como, por ejemplo, las descripciones de *Koeppen* sobre la fiesta budista del comienzo de la primavera. A pesar de que esa religión le pareciera a Nietzsche en aquel entonces (siguiendo a *Schopenhauer*, pero también a *Schaarschmidt*, a cuya clase sobre la historia de la filosofía asistió en la Universidad de Bonn) una religión caracterizada por el «anhelo de la nada» y el «quietismo», se muestra sorprendido de los elementos dionisíacos y extáticos que contiene. Se trata, en su opinión, de aspectos positivos, que hacen posible la vida.

Posteriormente, en la trayectoria intelectual de Nietzsche ya no se trataría, en primer lugar, del estudio *científico* de las culturas, ni tampoco de la definición de teorías del estudio de las religiones que, a su vez, requerirían de una argumentación filológica e histórica, sino de la búsqueda y de la explicación de su propia filosofía, de una *hermenéutica de la vida*, de la que se deducen valoraciones críticas y, en parte, también afirmativas de las religiones. En reiteradas ocasiones se comparan, en ese contexto, los elementos del hinduismo (Nietzsche hablaba del brahmanismo), del budismo y del Islam con los aspectos análogos del cristianismo, dándoles una

[22] Cfr. J. Figl, *Dialektik der Gewalt*, Berlin: W. de Gruyter, 1984, especialmente pp. 244 ss., 278 ss. *passim*.

valoración más positiva. En el marco de un concepto histórico-filosófico global se aspira, haciendo referencia a la evolución en la India, donde Buda llegó a negar a los dioses, a un futuro ateo de Europa, criticándose el cristianismo por «habernos privado de los frutos de la cultura del *Islam*» ya que «fue *pisoteado* el maravilloso mundo cultural moro de España». No obstante, desde mi punto de vista, el criterio de las críticas es, sobre todo en las obras tardías, la *perspectiva afirmativa de la existencia*: se aprecia, por ejemplo, a la cultura mora como una cultura que «dijo sí a la vida (...)». De forma análoga se valora el mundo de los dioses de la cultura de la edad antigua. Incluso en el cristianismo, Nietzsche encuentra elementos considerados como positivos, por ejemplo, cuando habla de una «libertad *meridional* y de la liberalidad del espíritu» (FW §358, KGW V/2 285)[23].

Se trata, podemos decir *en resumen*, de un criterio de *afirmación de la vida y de este mundo*, según el cual se somete a valoración a las religiones y culturas del pasado y del presente; se trata, pues, de un «modelo de vida» del momento, tal y como se manifiesta en relación con *Así habló Zaratustra*. Dicha dimensión existencial se repite en figuras pertenecientes a la historia de la religión: *Zaratustra* y *Dioniso* son, probablemente, los «nombres» más significativos para la afirmación de la existencia en esa filosofía. En ese contexto cabe señalar que Nietzsche, en su formación académica, probablemente haya conocido esos nombres ya durante sus primeros años en la escuela media en Naumburg. En su libro de Historia de aquella época encontramos subrayado el nombre del dios «*Dionysus*», hablándose en ese mismo libro además de *Zoroastro* y de su religión.

Esos nombres y su significado describen, asimismo, la relación de Nietzsche con las religiones y sus fundadores. A través de la filosofía de Nietzsche se determina, *desde una nueva perspectiva, la relación entre una forma de pensar autónoma y las religiones tradicionales*, produciéndose una «*inversión*» de la hermenéutica tradicional de textos y declaraciones religiosas: *el sentido de la existencia ya no se deduce partiendo de ellos, sino al contrario, es decir, el sentido de unos contenidos religiosos viene definido por su sujeto, por su elección y decisión.* Esa situación puede interpretarse como el resultado de la percepción de la *pluralidad de culturas y religiones en el siglo XIX*. En mi opinión, Nietzsche ha tenido muy en cuenta esa nueva situación histórica en la que se encuentra el

[23] J. Figl, *Dialektik der Gewalt*, 1984, p. 346.

hombre de cultura europea, describiéndola en reiteradas ocasiones. De forma extremadamente precisa lo hace ya en su aforismo «Época de la comparación», publicado en *Humano, demasiado humano I*, una obra en la que algunos descubrimientos filológicos se convierten en el punto de partida para la definición de consecuencias filosóficas. En su aforismo n.º 23 dice:

> [...] Semejante época trae su significación de que en ella las diversas concepciones del mundo, costumbres, civilizaciones, pueden compararse y vivirse unas junto a otras [...] ¡Es la época de la comparación! Es su orgullo, pero muy exactamente también su desgracia. ¡No nos asustemos de esta desgracia! (KGW IV/2 40)[24].

Ya que, debido a la relatividad y al devenir de todos los hechos religiosos y culturales, esos hechos ya no pueden ofrecer ninguna orientación fiable para la actuación del ser humano, la tarea existencial del hombre consiste, por consiguiente, en el descubrimiento individual del sentido de la existencia, es decir, no sólo en «encontrarlo» en textos y valoraciones transmitidos, sino en crearlo en el marco de una hermenéutica basada en la existencia, como dice Nietzsche a partir de «Zaratustra». Los conocimientos sobre religiones y culturas que Nietzsche ha ido adquiriendo a lo largo de su intensa trayectoria académica e investigadora, representan un telón de fondo permanente para su nueva filosofía, para su visión del ser humano y de las religiones y, finalmente, también para su posterior pretensión de superar en su totalidad la historia de la cultura y de la religión existente hasta el momento, en el sentido de un pensamiento profundamente *transcultural*.

Traducción de Claudia Müller,
revisada por Luca Giancristofaro

[24] HH, tr. C. Vergara, Madrid-México: Edaf, 2003, p. 58.

III
LOS GRANDES TEMAS DE LA FILOSOFÍA NIETZSCHEANA DE MADUREZ

Mandar y obedecer: la realidad como juego de voluntades de poder según Nietzsche

PATRICK WOTLING
Universidad de Reims

«El mandar y el obedecer son el hecho fundamental»
NACHLASS 1884, KGW VII, 2, 26 [85]

1. LA JERARQUÍA: ¿UN PREJUICIO NIETZSCHEANO?

Entre los numerosos rasgos con los que Nietzsche caracteriza la figura del auténtico filósofo, tal y como él la repiensa en contra del conjunto de la tradición anterior, existe uno sobre el cual, de seguro, merece centrarse particularmente la atención en razón de la insistencia sorprendente, casi hasta la pesadez, con la que se encuentra constantemente destacado: a saber, la preocupación por la jerarquía. El *corpus* nietzscheano es testigo de la evidencia del carácter organizador de esta cuestión de la jerarquía que se encuentra, de hecho, en todos los campos que explora el filósofo. Así, por ejemplo, en materia moral, el parágrafo 228 de *Más allá del bien y del mal* recrimina a los filósofos ingleses de la moral no haberse preocupado nunca de pensar la jerarquía; y en numerosos textos, la misma crítica se encuentra dirigida al pensamiento kantiano, que estaría también cegado por el privilegio, otorgado de forma instintiva, a la idea de igualdad - una de las «ideas modernas» constantemente denunciadas, como sabemos, por Nietzsche[1]. En sentido contrario, la preocupación de pensar en términos jerárquicos y determinar las jerarquías entre las morales, entre los conocimientos, entre las ideas, pero ante todo entre los hombres es la que debe definir la orientación específica de la actividad filosófica, como lo indica claramente esta firme declaración de un

[1] Ver por ejemplo NACHLASS 1884, 25 [437]: «Las morales de Kant, de Schopenhauer parten ya, sin darse cuenta, de un *canon moral*: la igualdad de los hombres, y que lo que es moral para uno, tiene que serlo también para el otro». Los textos de Nietzsche son citados según la edición Colli-Montinari: Friedrich NIETZSCHE, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlín, de Gruyter, 1967 ss.).

texto póstumo: «El primer problema es el de la *jerarquía de los tipos de vida*» (Nachlass, 1886-1887, KGW VIII 1, 7 [42]). No es, por tanto, sorprendente que, con frecuencia, Nietzsche decida poner especialmente de relieve ese rasgo particular cuando pretende definirse a sí mismo y exponer la naturaleza de su intervención en el campo filosófico: «Mi filosofía está dirigida a la jerarquía: no a una moral individualista» (Nachlass, 1886-1887, KGW VIII 1, 7 [6]). Más precisamente aún, no es simplemente la identificación intelectual de jerarquías, por ejemplo sobre el modo del conocimiento, sino más bien la puesta en escena de una verdadera política de jerarquización, y, por tanto, de diferenciación de los individuos y de su respectiva posición lo que constituye el objetivo confesado del filósofo: «Pero nosotros, nuevos filósofos, empezamos no sólo con la exposición de la jerarquía efectiva y la diversidad de valor de los hombres, sino que queremos también justamente lo contrario de una asimilación, de una igualación: nosotros enseñamos el extrañamiento en cualquier sentido, nosotros abrimos abismos como nunca ha habido» (Nachlass, 1885, KGW VII 3, 36 [17]). Pensar la jerarquía: tal es, sin duda alguna, la exigencia primera de la filosofía, la idea directriz de la ambición filosófica. Y la declaración canónica en la que Nietzsche fija con firmeza la tarea auténtica del filósofo, subrayando la novedad del problema que se dibuja de ahora en adelante y después de siglos de comprensión deficiente, es probablemente la del prólogo del primer volumen de *Humano, demasiado humano*:

«Nuestro destino dispone de nosotros, aunque no lo conozcamos aún; el futuro es el que da la regla a nuestro hoy. Suponiendo que *el problema de la jerarquía* sea aquel del que podemos decir que es *nuestro* problema, nosotros espíritus libres: sólo ahora, en el mediodía de nuestra vida, comprendemos de cuántos preparativos, rodeos, pruebas, ensayos y enmascaramientos tenía necesidad el problema, antes de que le *permitiésemos* surgir ante nosotros, y cómo teníamos que experimentar primero en cuerpo y alma los estados de miseria y felicidad más variados y contradictorios, como aventureros y circunnavegadores de ese mundo interior que se llama «hombre», como medidores de todos los juicios de «superior» y «estar por encima», que también se llama «hombre» - lanzándonos en todas direcciones, casi sin miedo, sin desdeñar nada, sin perderse nada, saboreándolo todo, purificándolo todo de lo casual y, por así decir, cribándolo - hasta poder decir finalmente, nosotros espíritus libres: «¡He aquí - un *nuevo* problema! ¡He aquí una larga escalera, en cuyos peldaños nosotros mismos nos hemos sentado y hemos subido, que nosotros mismos hemos *sido* alguna vez! ¡He

aquí un más elevado, un más profundo, un debajo de nosotros, y *descubrimos* un largo, inmenso ordenamiento, una jerarquía: he aquí - ¡*nuestro* problema!» (MA, I, Prólogo, § 7).

El privilegio otorgado por Nietzsche a la jerarquía y a la apreciación jerarquizada de los individuos, que se traducirá especialmente en su pensamiento de la *crianza* (*Züchtung*) y orientará la idea de la transvaloración de los valores, orienta así el conjunto de su reflexión. El parágrafo 257 de *Más allá del bien y el mal*, que define precisamente el *pathos* de la distancia y, de hecho, la condición de la elevación del tipo humano conforme a la problemática de la educación, es totalmente explícito en ese punto[2]: «Toda elevación del tipo «hombre» ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática - y así lo seguirá siendo siempre: ésa es una sociedad que cree en una gradación amplia de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud. Sin *ese pathos de la distancia* que surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría seguir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo «hombre», la continua «auto-superación del hombre», para emplear en sentido sobremoral la fórmula» (JGB 257).

Ahora bien, en el marco de este análisis de la jerarquía, otro rasgo característico de la posición nietzscheana se revela con una evidencia cegadora: la preferencia manifiesta y no disimulada por el individuo soberano, el dueño, todavía descrito como el hombre independiente o como el hombre que manda, un tipo de hombre que, de una manera que puede parecer extraña, Nietzsche califica todavía a veces de hombre de voluntad fuerte. Sabemos que, con ocasión de sus análisis, Nietzsche divide frecuentemente a los hombres en amos o esclavos de una forma que puede parecer a menudo extremadamente brutal. Pero de igual modo hay que resaltar, lo que es más sorprendente, que ese privilegio otorgado a la jerarquía se

[2] Sobre la problemática de la *Züchtung* y su papel en la reflexión nietzscheana remitimos a nuestro estudio: P. Wotling, «La culture comme problème. La redétermination nietzschéenne du questionnement philosophique», en *Nietzsche-Studien* 37 (2008), Berlín/Nueva York, de Gruyter, pp. 1-50.

traduce en la preocupación constante por clasificar a los hombres en función de su relación con la obediencia o el mando: tal es el punto que centrará nuestra atención en este estudio. La vertiente negativa de esta forma de acercamiento es significativamente frecuente y extremadamente espectacular. La atracción instintiva hacia la obediencia es escrutada con una atención particular en todos los campos de la actividad humana y sirve a menudo como objeción radical en el texto de Nietzsche. Es muy frecuente, por ejemplo, que el cristianismo sea criticado según esta perspectiva, es decir, que sea descalificado porque es identificado como intrínseca y fundamentalmente gregario, como si enseñase ante todo la obediencia. Nietzsche subraya igualmente en esta ocasión que los «señores» han sabido precisamente sacar a la luz esta dimensión del cristianismo y esforzarse en explotarlo en provecho suyo:

«El *instinto gregario* y el *instinto de los dominadores coinciden* en la alabanza de un cierto número de propiedades y estados: pero por razones diferentes, el primero por egoísmo inmediato, el segundo por egoísmo mediato. *El sometimiento de las razas de señores* al cristianismo es esencialmente la consecuencia de comprender que el cristianismo es una *religión gregaria* que enseña la *obediencia*: en suma, que se domina más fácil a cristianos que a no cristianos. Con esta insinuación recomienda aún hoy el Papa al emperador de China la propaganda cristiana» (Nachlass, 1887, KGW VIII 2, 10 [188]).

Pero el cristiano está lejos de ser el único tipo en caer bajo el peso de la crítica, cuyo campo de aplicación es, por el contrario, de una sorprendente extensión. Algunos ejemplos merecen ser recordados aquí. Éstos permitirán hacerse una idea de la amplitud del espectro cubierto por ese modo de apreciación. En el marco de su tipología de culturas, Nietzsche diagnostica también en los franceses contemporáneos, por ejemplo, una marcada tendencia hacia la búsqueda de la obediencia, por la cual se esfuerza en explicar tanto el éxito político de Napoleón como el entusiasmo apasionado hacia autoridades literarias: «En forma más débil se ve esto en los franceses, que, en tanto que los europeos más amables, también son los más gregarios: sólo se sienten bien cuando pueden permitirse delante de su *esprit* "obedecer incondicionalmente": como ante Napoleón. O también ante "las ideas de la Revolución Francesa" - o también ante Víctor Hugo (que durante toda su larga vida ha cubierto siempre de bellas palabras y mantos suntuosos este bellísimo instinto en nombre de la *libertad*).» (Nachlass, 1885, KGW VII 3, 34 [85]).

Del mismo modo incluso ya antes criticaba Nietzsche severamente a sus compatriotas en función de ese criterio y los oponía

en esa perspectiva a los antiguos griegos: «Un alemán es capaz de hacer grandes cosas, pero es improbable que las haga: ya que obedece *siempre que puede*, cosa que le sienta bien a un espíritu apático como el suyo. Si se ve en el aprieto de encontrarse solo y tener que dejar su apatía, cuando ya no le es posible sumirse en el conjunto siendo uno más (en este aspecto no vale ni remotamente lo que un inglés o un francés) - entonces es cuando descubre sus fuerzas [...] Normalmente, sin embargo, teme depender *sólo de sí mismo, improvisar*: por eso consume Alemania tanta tinta, tanto funcionario.» (M 207). Y es en esta estricta perspectiva en la que él pretendía fijar el significado de la moral en la cultura alemana contemporánea, incluyendo sus formas filosóficas - se adivina fácilmente la referencia kantiana en el trasfondo de este aforismo: «Ahora bien, cuando un pueblo así se ocupa con la moral: ¿qué moral será la que le satisfaga? Con toda seguridad, lo primero que querrá es que en ella aparezca idealizada esa íntima tendencia suya a obedecer. «El hombre ha de tener algo a lo que *de manera incondicional* poder *obedecer*» - tal es la mentalidad alemana, la lógica alemana: lo que se halla en el fondo de cualquier doctrina moral alemana. ¡Qué diferente es la sensación que tenemos ante la moral antigua! Todos esos pensadores griegos, por muy diversa que sea la imagen que de ellos nos llegue, se parecen en cuanto moralistas al profesor de gimnasia que le dice a un muchacho: «¡Ven! ¡Sígueme! ¡Entrégate a mis enseñanzas! Puede que así llegues a conseguir un premio delante de todos los griegos.» La distinción personal, - esa es la virtud antigua. Someterse, acatar públicamente o a escondidas, - esa es la alemana.» (M 207).

Nietzsche además asigna frecuentemente a la mujer a la clase caracterizada por aspirar a la sumisión y a la obediencia, como lo atestigua por ejemplo el fragmento póstumo siguiente: «Este instinto para la fe es también el instinto auténticamente femenino; y cuando las mujeres encuentran a un maestro implacable, que quiere de ellas obediencia y sumisión, o incluso sólo un artista, que muestra a la mujer en la actitud de su "perfección", como criatura adoradora, abnegada, entregada, como sacrificio, como, p. e., Richard Wagner, ahí están "fuera de sí" de felicidad: es decir, confirmadas y satisfechas ante sí mismas en sus instintos últimos.» (Nachlass, 1885, KGW VII 3, 34 [85]).

En definitiva, para atenerse a un último ejemplo pero extremadamente significativo, sin agotar el campo de la crítica abierta por la identificación de la necesidad de obediencia, es particularmente remarcable que en el parágrafo 207 de *Más allá del bien y el mal*, que constituye una de las presentaciones más detalladas

de la crítica del hombre objetivo, Nietzsche insista especialmente en ese punto para concluir que éste representa, a fin de cuentas, el opuesto exacto del filósofo. Una expresión es aquí particularmente reveladora: «Su alma reflectante y que eternamente está alisándose no sabe ya afirmar, no sabe ya negar; *no da órdenes*; tampoco destruye.»[3].

En sentido inverso, cuando redefine al filósofo, Nietzsche lo caracteriza, tal como lo hace especialmente con mucho esmero en *Más allá del bien y del mal*, insistiendo precisamente de manera excesiva sobre su independencia y su soberanía. El filósofo no es un hombre de conocimiento que busca apropiarse de un saber que refleje la esencia de las cosas sin enturbiarlas con su acto de captura. Es fundamentalmente otra cosa, a saber, un hombre que manda: *Pero los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan:* dicen: «¡así *debe* ser!», son ellos los que determinan el «hacia dónde» y el «para qué» del ser humano, disponiendo aquí del trabajo previo de todos los trabajadores filosóficos, de todos los sojuzgadores del pasado, - ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su «conocer» es *crear,* su crear es legislar, su voluntad de verdad es - *voluntad de poder.*» (JGB 211).

La comprensión del verdadero estatuto del filósofo —hombre de legislación, hombre capaz de crear e imponer nuevos valores—, y al mismo tiempo el de la naturaleza de la voluntad de poder constituye la confirmación más sorprendente del peso decisivo que Nietzsche otorga al reparto entre mando y obediencia[4]. Pero revela igualmente que es ahí donde reside toda la dificultad vinculada a la puesta en juego de la idea de jerarquía por parte de Nietzsche.

[3] Pasaje subrayado por nosotros.

[4] Conforme a la orientación particular de su cuestionamiento, Nietzsche no hace simplemente de la evaluación en términos de obediencia o de mando un criterio teórico. Al contrario, otorga esta exigencia a la perspectiva práctica que gobierna su reflexión, y específicamente en función de ella, él determina la relación consigo mismo y dibuja el objetivo de la formación de sí. En este sentido, la aptitud para el mando, con la independencia de la cual es condición, abarca un problema de *Züchtung*, como lo indica, entre otros, este aforismo de *Más allá del bien y el mal*: «Tenemos que darnos a nosotros mismos nuestras pruebas de que estamos destinados a la independencia y al mando; y hacer esto a tiempo. No debemos eludir nuestras pruebas, a pesar de que acaso sean ellas el juego más peligroso que quepa jugar y sean, en última instancia, sólo pruebas que exhibimos ante nosotros mismos como testigos, y ante ningún otro juez. [...] Hay que saber *reservarse:* ésta es la más fuerte prueba de independencia.» (JGB 41).

Si esta orientación de su investigación es perfectamente clara —hasta el punto en que el lector pueda perder aquí toda capacidad de asombro—, si es manifiesto que nos muestra todo su modo de plantear los problemas y de buscar soluciones, no es menos cierto que es una fuente considerable de dificultades. Esta posición tan reiteradamente presente en los textos puede en efecto parecer, filosóficamente, de las más difíciles de justificar. ¿No habría aquí a fin de cuentas un verdadero prejuicio nietzscheano, una forma de ese «fundamento de ignorancia, que ahora ya es firme y granítico» que caracteriza no sólo a la ciencia sino hasta al hombre de conocimiento (JGB, 24), una manifestación de «la gran estupidez que nosotros somos, nuestro *fatum* espiritual, aquel algo *rebelde a todo aleccionamiento* que está totalmente "allá abajo"» (JGB, 231), una creencia sorda que Nietzsche parece confesar en algunos aforismos, pero que, a pesar de esta franqueza, no deja de ser menos problemática en el plano de la probidad intelectual? ¿Una simple preferencia subjetiva a fin de cuentas?

Los análisis que siguen se refieren al estudio de esta dificultad. El problema es doble: ¿cómo se justifican los favores que Nietzsche otorga a la idea de jerarquía? ¿Y por qué razón hace valer sin cesar esas actividades particulares que son el mando y la obediencia como criterios de determinación de la jerarquía, y muy particularmente de la jerarquía de tipos de vida humana?

2. Jerarquía, creencia, y psicología del espíritu libre

Algunos textos, ciertamente, aportan precisiones capitales con respecto al problema que tratamos, y parecen ofrecer, quizás, una vía para resolverlo. Tal es el caso en particular del parágrafo 347 de *La gaya ciencia*. Este aforismo afirma que esta postura, que no puede sino pasar a primera vista por una simple creencia personal, de hecho remite precisamente, no a una inclinación subjetiva, sino al problema general de la necesidad de creencia y de sus diferentes grados según los distintos tipos humanos. Es lo que sugiere también el fragmento póstumo sobre la caracterización de la femineidad que hemos evocado anteriormente: «Este *instinto para la fe* es también el instinto auténticamente femenino»[5]. Comprendemos en ese sentido que la lógica de la jerarquización, en función de la cual Nietzsche aprecia y juzga los diferentes tipos de hombre, tome por modelo los diferentes tipos de relación con la convicción y con la necesidad de regular su existencia en función de certezas absolutas.

[5] Subrayado por nosotros.

En otras palabras, parece ser que lo que designa la debilidad y, todavía en mayor grado, la imagen de la esclavitud que la radicaliza es, de manera general, la necesidad de fe. ¿La justificación de la preferencia nietzscheana encontraría aquí su solución? «La necesidad de fe, la necesidad de alguna incondicionalidad en el sí y en el no, es una necesidad de la debilidad» (Nachlass, 1887, KGW VIII 2, 11 [48]). Que la creencia sea pensada como una forma de debilidad no tiene seguramente nada de sorprendente. Lo que es más importante es que Nietzsche haga de la creencia, al parecer, el criterio general de la apreciación de toda forma de poder, es el hecho de que establezca explícitamente un lazo entre la jerarquía —claramente definida como «una medida de su fuerza»— y la dosis de certidumbre necesaria para la organización de la vida de un individuo. Y es precisamente esta tesis radical la que defiende el quinto libro de *La gaya ciencia*: «La cantidad de *creencia* que necesita alguien para prosperar, la cantidad de elementos «fijos» que no quiere que se sacudan porque se *sostiene* en ellos, - constituye una medida de su fuerza (o, dicho con más claridad, de su debilidad). Según me parece, en la vieja Europa la mayoría tiene aún necesidad del cristianismo: por eso se le sigue otorgando fe. Pues así es el hombre: un artículo de fe se le podría refutar mil veces, —pero en caso de que tenga necesidad de él, lo volvería siempre a tener por «verdadero»— (FW 347).

Incluso si Nietzsche formula a menudo su juicio en términos de fuerza o de debilidad, los cuales pueden dar la impresión de ser los términos últimos de su análisis, en realidad se refiere precisamente a una demanda particular de ciertos sistemas pulsionales - como lo sugiere claramente la fórmula «es el anhelo de sostén, de apoyo, en resumen, ese *instinto de debilidad*» (FW 347). Incluso si es puesto en juego indirectamente por las nociones de fuerza y debilidad, de soberanía o de servilismo, el verdadero criterio operatorio que permite determinar la jerarquía de tipos de hombres sería así el hecho de que la aspiración tiene creencias absolutamente inquebrantables, juegue o no el papel de condición fundamental para la vida.

Con ello descubrimos dos cosas: la obediencia está fundamentalmente ligada a la creencia. Si la necesidad de un absoluto es la base de toda esclavitud, Nietzsche parece indicar que al fin y al cabo es siempre una creencia lo que mediatiza concretamente la organización de este servilismo. Y de hecho, en segundo lugar, la jerarquía de tipos de vida humana que busca establecer Nietzsche sería ante todo una clasificación de los grados de necesidad de certidumbre.

La demanda de creencia, y más aún, la satisfacción unida a la creencia, revela pues la debilidad. Sin embargo, podríamos preguntarnos en qué sentido la llamada instintiva a la certidumbre puede ser interpretada legítimamente como el indicio seguro de un grado débil de fuerza. Ahora bien, Nietzsche afronta de hecho esta pregunta y ofrece una respuesta. Y es que la necesidad de creencia traduce una forma de *dependencia* - y tal es justamente la razón por la que Nietzsche puede hacer de ella, a lo largo de sus análisis, un signo revelador de debilidad: «El ser humano de la *fe*, el "creyente" de toda especie es, por necesidad, una especie de ser humano dependiente, es decir, una especie tal que no puede erigirse *a sí misma* en finalidad, ni puede en modo alguno erigir finalidades a partir de sí misma, - que ha de dejarse *consumir* como medio… Instintivamente otorga el honor supremo a una moral de la *des-simismación*; todo le persuade a favor de esa moral, su inteligencia, su experiencia, su vanidad. E incluso la *fe* es todavía una forma de des-simismación.» (Nachlass, 1887, KGW VIII 2, 11 [48].). Por el contrario, el «señor», el tipo psicológico caracterizado por el poder, se distingue por la aptitud para prescindir de creencias firmes, y esto hasta jugar, artística o cínicamente, con toda clase de certidumbres: «Un espíritu que quiere cosas grandes, que quiere también los medios para conseguirlas, es necesariamente un escéptico: con lo cual no está dicho que también lo tenga que parecer. La libertad ante toda especie de convicciones, el *poder*-mirar-libremente, forma parte de su fortaleza. La gran pasión, que es el fundamento y el poder del propio ser, más ilustrada, más despótica incluso que éste mismo - toma el intelecto entero de éste a su servicio (y no sólo bajo su posesión); le quita todo escrúpulo; le da valor para usar medios no santos (e incluso para servirse de medios santos), permite convicciones, usa y hasta consume convicciones, pero no se somete a ellas. Lo cual hace que ella sola se sepa *souverain*.» (Nachlass, 1887, KGW VIII 2, 11 [48]).

En definitiva —y esto es una secuencia de análisis crucial—, esta dependencia es analizable en términos de obediencia: a fin de cuentas, creer no es de ninguna manera buscar un contenido de saber de un modo particular - es fundamentalmente aspirar a obedecer; es buscar instintivamente aunque desesperadamente una autoridad despótica a la cual someterse sin reserva. Es toda la reflexión nietzscheana sobre el instinto gregario y su crítica la que resulta aquí de este análisis. Por consiguiente, saber prescindir de creencias, ¿sería entonces esto lo que constituye la esencia de lo que Nietzsche llama «mandar» y que él valora tan altamente? En todo caso, es ciertamente lo propio del espíritu libre, según *La*

gaya ciencia, prescindir de creencia, de necesidad de certidumbre y, por tanto, de poder y de saber mandar: «Cuando un hombre llega a la convicción básica de que se le *tiene* que dar órdenes, se torna "creyente"; a la inversa, sería pensable un placer y una fuerza de autodeterminación, una *libertad* de la voluntad en la que un espíritu se despida de toda creencia, de todo deseo de certeza, ejercitado como está en saber mantenerse sobre cuerdas y posibilidades ligeras y en bailar hasta al borde de los abismos. Un espíritu tal sería el *espíritu libre par excellence*» (FW 247).

¿Es satisfactoria esta respuesta? Probablemente no. Todavía nos podemos preguntar efectivamente lo que justifica finalmente ese privilegio otorgado al espíritu libre y a esta figura filosófica de la independencia. Y en sentido inverso lo que justifica también una interpretación radicalmente negativa de la creencia. ¿No no nos encontraríamos aquí de nuevo con un prejuicio? Tal postura nos llevaría efectivamente a juzgar los diferentes tipos de hombre en función de su grado de proximidad respecto al modelo ideal constituido por la actividad filosófica bien comprendida - por consiguiente, supondría otorgar un privilegio de principio al filósofo, e incluso éste último sería repensado bajo la nueva figura del espíritu libre, ¿sería una elucidación tal de la noción intrínsecamente portadora de justificación? Además, tal respuesta puede parecer de todos modos tanto más difícil de admitir cuanto que, siendo pensada la realidad por Nietzsche como conjunto de procesos interpretativos —los procesos consumados por las pulsiones, instintos y afectos—, y no como un conjunto de instancias objetivas, la creencia es de alguna manera el tejido mismo de lo real. Una interpretación preferible no es desde luego una interpretación más verdadera, más objetiva, más libre de creencia que una interpretación condenable. Una vez generalizado el pensamiento de la interpretación, una vez descalificadas consecuentemente las nociones de verdad y de objetividad, no salimos ya de un universo de ilusiones. No es por tanto cierto que el filósofo del espíritu libre, productor él mismo de interpretaciones, esté radical y absolutamente desligado de toda relación con la creencia. Sin embargo es un punto que subrayan algunos textos de Nietzsche, a primera vista sorprendentes y difíciles de leer: «toda debilidad de la voluntad procede de que no ejerce el mando ninguna pasión, ningún imperativo categórico.» (Nachlass, 1887, KGW VIII 2, 11 [48]). Ahora bien, ¿qué designa la imagen del imperativo categórico si no una creencia especialmente potente capaz de determinar y orientar la acción? De este modo, parece que la cuestión del mando y la obediencia no remite a un simple problema de creencia en general. Pero si el espíritu libre no está totalmente

libre de la relación con la creencia, quizás como contrapartida la modalidad de su relación con la interpretación es diferente de lo que hace constatar la posición que Nietzsche caracteriza como la debilidad o la esclavitud.

Luego, en esta perspectiva, es notable que ciertos textos adelanten elementos suplementarios que puedan resultar decisivos para captar el sentido de la referencia nietzscheana a la idea de jerarquía y de sus consecuencias para la comprensión del papel jugado por las nociones de obediencia y de mando. Y es una vez más el parágrafo 347 de *La gaya ciencia* el que vuelve a lanzar el análisis y adelanta aquí una de las indicaciones complementarias más valiosas para aclarar el sentido de la referencia nietzscheana a la idea de debilidad. Como hemos señalado, este aforismo identifica efectivamente «necesidad de creencia» no sólo con «debilidad» sino más precisamente aún con «falta de voluntad», identificación que subraya igualmente un fragmento póstumo: «toda debilidad es debilidad de la voluntad» (Nachlass, 1887, KGW VIII 2, 11 [48]). La *La gaya ciencia* declara en cuanto a él, confirmando plenamente este análisis: «La creencia es siempre más deseada, más urgentemente necesaria allí donde falta voluntad» (FW 347).

Ahora bien, el mismo aforismo precisa a continuación esta relación introduciendo una nueva equivalencia: la que establece esta vez la identidad decisiva, la de la voluntad y la del afecto al mando: «porque la voluntad, en cuanto afecto de mando, es el signo decisivo de la soberanía y la fuerza. Es decir, cuanto menos sabe alguien mandar tanto más urgentemente necesita de alguien que mande, que mande con dureza, de un dios, un príncipe, un médico, un confesor, un dogma, una conciencia de partido.» (FW 347). Esta precisión constituye el elemento determinante del análisis y permite vislumbrar la perspectiva precisa en la cual se despliega el análisis de Nietzsche. El indicio de la importancia que él otorga manifiestamente a esta equivalencia es la frecuencia de su aparición en los textos preparatorios, en particular los de mediados de los años ochenta: «Querer es mandar, por tanto, algo raro, difícilmente heredado» reza por ejemplo el fragmento póstumo 25 [380] (Nachlass, 1884, KGW VII 2); «Voluntad - un mandar: pero en la medida en que bajo este acto consciente subyace uno inconsciente, tenemos que pensar que éste también está actuando.» (Nachlass, 1884, KGW VII 2, 25 [389]); « *Querer* significa mandar: pero mandar es un *afecto* concreto (dicho afecto es una *explosión repentina de fuerza*) - tenso, claro, teniendo en cuenta sólo una cosa, íntima convicción de la superioridad, seguridad, de que se le obedece» (Nachlass, 1884, KGW VII 2, 25 [436]); o también: «La voluntad

como ficción poética [...] se cree que es libre y soberana, porque su origen nos permanece oculto y porque el afecto del que manda la acompaña» (Nachlass, 1884, KGW VII 2, 27 [24]).

La referencia a la noción de afecto, presentada como el factor último que condiciona la demanda de absoluto y de certidumbre, indica con claridad que, de ahora en adelante, por muy importante que sea, la cuestión de la necesidad de creencia no constituye sin embargo el estrato fundamental de la reflexión nietzscheana y no aporta por sí misma una respuesta al problema de legitimación que planteábamos. Por consiguiente, no es tanto un problema de permeabilidad ante la convicción o de necesidad irrefrenable de certidumbre como un problema de *economía pulsional* que se encuentra en el trasfondo de la valoración de la jerarquía que se constata en Nietzsche. Así pues, el problema se desplaza: para comprender estas aparentes preferencias nietzscheanas que hemos señalado al principio de este estudio, es necesario a fin de cuentas determinar el estatuto exacto del afecto del mando. Y entendemos al mismo tiempo que en el seno del rico universo de determinaciones al cual recurre el filósofo para designar los grados más elevados de la jerarquía que él dibuja —fuerza, dominio, independencia, soberanía, etc.—, la noción fundamental es efectivamente la del mando. Y más precisamente aún, el hecho de que Nietzsche, en sus textos más rigurosos, especifique esta noción subrayando que se la debe comprender ante todo como un «afecto» indica que ésta remite a la cuestión de la naturaleza particular de las relaciones interpulsionales.

3. La posición de jerarquías como condición fundamental de la vida pulsional

Por consiguiente, nos encontramos encauzados hacia una nueva pregunta: ¿de qué modo el estudio de la vida pulsional, del que Nietzsche hace, como sabemos, el tejido mismo de la realidad, permite legitimar el privilegio que él otorga a la problemática de la jerarquía? Para comprenderlo, es necesario volver al análisis de la noción de la voluntad que propone, cuyo estudio más detallado presenta en el § 19 de *Más allá del bien y el mal*. Sabemos que Nietzsche critica severamente la idea de causalidad. La noción de causalidad mecánica, supuesta regidora de los fenómenos físicos, es denunciada como una interpretación simplificadora y filológicamente deformante. La idea de causalidad psicológica es condenada de manera igualmente virulenta: «negamos que entre los pensamientos haya una causalidad real, como la lógica cree que la hay»

(Nachlass, 1888, KGW VIII 3, 15 [13]). Un pensamiento nunca es la causa de un pensamiento. Los procesos de engendramiento son mucho más complejos y mucho más profundos, el pensamiento consciente no es otra cosa que el epifenómeno de un cierto trabajo de procesos inconscientes constitutivos del cuerpo: «La acción recíproca de los pensamientos (en el ámbito lógico) es aparente - es una lucha de afectos.» (Nachlass, 1884, KGW VII 2, 25 [185]). Pero de igual modo, cuando aborda el estrato profundo de esos procesos inconscientes, pulsiones, instintos, afectos, Nietzsche rechaza categóricamente la idea de que se puedan pensar como estando regulados de un modo causal. Es también lo que sugiere el término de lucha al que se refiere el fragmento póstumo que acabamos de citar. En tales condiciones, si ningún vínculo mecánico exterior permite dar cuenta de sus encuentros, ¿cómo comprender el tipo particular de relación que mantienen las pulsiones?

Es precisamente en el marco del análisis de los procesos considerados ordinariamente como voluntarios donde Nietzsche desvela un campo de observación revelador de la lógica propia de la comunicación pulsional[6]. A falta de poder retomar en el marco de este estudio el detalle de las argumentaciones puestas en juego, hay que recordar que el punto capital radica en que Nietzsche adelanta a este efecto una hipótesis de análisis que consiste en poner la psicología del mando como modelo de la vida pulsional. Esta última es pensable toda ella como un intercambio muy complejo de mando y obediencia: «Toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una estructura social de muchas "almas"» (JGB 19). La descripción de pulsiones e instintos como «almas» y el lugar central que se le reconoce al efecto del mando en los intercambios pulsionales se esclarecen mutuamente. El parágrafo 12 de *Más alla del bien y el mal* ya ha descalificado la comprensión atomista del alma, indicando al mismo tiempo que otra comprensión de la noción podía ser conservada. El afecto del mando completa el dispositivo en la medida en que Nietzsche le hace mostrar el tipo de afectividad que acompaña a la comunicación en el caso particular de la emisión y de la transmisión de órdenes. Sin embargo, lo que indica el parágrafo 19 de *Más allá del bien y el mal* es que, en ese caso, el acto no se efectúa realmente en la indiferencia mutua de las instancias

[6] Sobre ese punto y los análisis que siguen, remitimos especialmente a nuestro estudio: P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, París, Flammarion, 2008, cap. 11, «Lo que nos esconde la noción de voluntad, el sentido de § 19 de *Más allá del bien y el mal*», pp. 379 ss.).

puestas en juego, sino todo lo contrario, la instancia emisora de la orden se percibe como estando en situación de autoridad y que, por esta razón, espera ser obedecida: lo que significa que la orden no es un contenido con significado neutro, sino que se acompaña desde luego de un coeficiente afectivo que marca la diferencia de rango y de poder entre el emisor y el o los receptores. Es precisamente en eso donde el afecto del mando abre una vía original para pensar la naturaleza de relaciones que se establecen entre las pulsiones en general. En otras palabras, el modelo avanzado por Nietzsche, al evitar las aporías que conllevaría la idea de relaciones mecánicas e indiferentes exteriores a las instancias que entran en relación, generaliza la idea de que no podría existir comunicación neutra. En materia pulsional, no hay puesta en relación ni intercambio que no estén informados por el sentimiento de poder, y es precisamente la percepción de ese sentimiento de poder, con la fijación de los grados de fuerza relativos de las diferentes partes presentes, la que apunta en prioridad al afecto del mando. Lo que significa, además, que en el mundo de estas pequeñas «almas» que perciben las disparidades de poder en el entorno al cual pertenecen no puede existir comunicación que no sea *ipso facto* el calco de la situación de diferenciación de rango entre las partes implicadas - por tanto, el calco de la jerarquía a la cual obedecen las pulsiones que entran aquí en juego. En el interior de un complejo organizado, toda pulsión no emite órdenes. Toda pulsión no trasmite y no ejecuta, no obedece. Todo depende de la posición relativa de las pulsiones en cuestión en el seno de una situación particular de reparto del poder. Queda claro que esta apreciación global de la distribución jerárquica de poder en el interior del complejo es de naturaleza interpretativa - las pequeñas «almas» interpretan, en tal caso, deformándose o equivocándose.

De este análisis avanzado por Nietzsche resulta una conclusión esencial: esta lógica del mando que es como la ley de los intercambios entre procesos interpretativos implica la posición de una jerarquía - en otras palabras, la fijación de la división del trabajo y de los respectivos roles de las diferentes pulsiones en el seno de la comunidad cooperante que es el cuerpo. Y toda jerarquía se determina por el proceso de mando y obediencia. Así se explica por ejemplo la lógica de la diferenciación característica del ser vivo. En este, la aparición de funciones separadas resulta de la actividad de mando ejercida por un grupo pulsional dominante; en ello insisten notablemente varios fragmentos póstumos: «Se ha determinado la jerarquía por medio de la *victoria* del más fuerte y la *indispensabilidad* del más débil para el más fuerte y del más fuerte para el más

débil - aquí surgen funciones separadas: porque obedecer es una función de la auto-conservación tanto como para el ser más fuerte lo es el mandar.» (Nachlass, 1884, KGW VII 2, 25 [430]).

Sea cual sea la situación considerada, esto significa que para que la comunicación pulsional en términos de emisión de órdenes y por otra parte de ejecución puedan realizarse efectivamente, es necesario que se realice previamente una apreciación de los grados relativos de poder entre instancias que se encuentran en relación. Nietzsche lo subraya de forma insistente con ocasión de su análisis de la voluntad: un mando no será emitido más que en el caso de una relación de fuerza sentida como favorable por la pulsión o el grupo dirigentes. Así pues, la actividad pulsional empieza siempre por una evaluación de la posición relativa de los diferentes protagonistas en términos de superioridad o inferioridad. La labor de evaluación que descansa sobre el afecto del mando es primero, los sentimientos de satisfacción o de malestar no son si no el resultado de esta apreciación: «Los juicios "funciones superiores" e "inferiores" tienen que estar ya presentes en todas las formaciones orgánicas, mucho antes de todas las sensaciones de placer y displacer». (Nachlass, 1884, KGW VII 2, 25 [426]). A título de consecuencia, Nietzsche está por tanto en condiciones de precisar claramente el estatuto de la idea de jerarquía: «La *jerarquía* es el primer resultado de la estimación: en la relación de los órganos entre sí tienen que estar practicadas todas las *virtudes* —obediencia, diligencia, acudir-en-ayuda, vigilancia— *falta* completamente el carácter de máquina en todo lo orgánico (auto-regulación).» (Nachlass, 1884, KGW VII 2, 25 [426]). La interpretación de las relaciones de poder relativas al seno de un complejo pulsional vuelve entonces a organizar este último constituyendo cadenas de mando, de transmisión y de ejecución - y es de la firmeza o de la desagregación de esta organización de donde proviene lo que Nietzsche designa como la salud o la enfermedad, la fuerza o la debilidad, y, a veces, la voluntad fuerte o la voluntad débil del cuerpo. Estamos por tanto muy lejos de un problema de causalidad o de combinatoria mecánica. Metafóricamente, es más bien un problema de moral, de moral elemental, por así decir, que está en el corazón de la vida pulsional estructurada por esta lógica de mando y obediencia y en particular de la actividad del cuerpo: «La moralidad *fáctica* del hombre en la vida de su cuerpo es cien veces más grande y sutil de lo que ha sido todo moralizar conceptual. ¡Los muchos "tú debes", que operan continuamente en nosotros! ¡Las consideraciones del que manda y del que obedece entre sí! ¡El saber de funciones superiores y funciones inferiores!» (Nachlass, 1884, KGW VII 2, 25 [437]).

Esta cuestión confirma lo que muchos otros análisis nietzscheanos indicarían en los contextos más diversos: es en el nivel elemental del análisis de pulsiones y de afectos donde se juega, de forma decisiva, la lógica del propósito nietzscheano. No es en virtud de un prejuicio favorable al filósofo como Nietzsche lo celebra en alto grado y le otorga el honor de mandar y de legislar, sino todo lo contrario, porque la lógica de la vida pulsional se despliega bajo su forma más pura en la actividad del filósofo que se encuentra privilegiado por Nietzsche.

Y es importante recordar aquí un elemento bien conocido del pensamiento nietzscheano - bien conocido, pero cuyo significado exacto no es nada fácil de precisar en realidad. Nietzsche señala frecuentemente el hecho de que la realidad sea trágica - que la realidad sea fundamentalmente lucha y rivalidad. Ahora bien, es precisamente el análisis del mando y de la obediencia el que permite comprender el sentido exacto de esta afirmación. Tal como muestra por ejemplo el fragmento póstumo 36 [22] de 1885, obedecer y mandar constituyen en efecto una forma de lucha[7]. La lucha no es, pues, simplemente la oposición exterior de dos polos que ignorarían toda relación. Es mucho más espiritual que eso. Emitir una orden y obedecer constituyen por consiguiente una forma espiritualizada de la lucha. Y en ese sentido mandar señala ampliamente la aptitud para coordinar y, por tanto, para jerarquizar. Mandar es en efecto una relación que posee esta particularidad de situarse de entrada en el universo de lo múltiple.

La consecuencia fundamental, si fuese posible proseguir este análisis, sería que mandar es fundamentalmente saber escoger, saber separar, apreciar —en otras palabras, interpretar—, y por tanto eliminar: apreciar lo que puede ser considerado como despreciable en la perspectiva de una fijación global de objetivos y apartarlo en provecho de la organización de líneas determinantes de la acción. Tales son las actividades por las cuales se traduce lo que Nietzsche llama «mando», algo que no es para nada un acto simple, atómico, que vendría a desatar instantáneamente una acción. Y es por eso que Nietzsche insiste reiteradamente en el hecho de que la instancia que manda debe ignorar ciertas cosas, como el

[7] «Habría que definir la vida como una forma duradera del *proceso* de *determinación de la fuerza*, en que los diversos combatientes crecen por su parte de modo desigual. En qué medida también en el obedecer hay un oponer resistencia; la propia fuerza no se ha dado por vencida del todo. Asimismo en el mandar se concede que el poder absoluto del adversario no está vencido, ni incorporado, disuelto. "Obedecer" y "mandar" son formas de lucha.».

estratega que dirige un combate militar debe ignorar cantidad de detalles aunque sean reales y esenciales para los combatientes que los ejecutan sobre el terreno. Este rasgo es además una dimensión capital de lo que Nietzsche llama un querer, redefiniendo de manera original el sentido de esta noción, desde ahora desacoplada de la idea de facultad libre - una dimensión capital por tanto del afecto del mando, que es fijación de prioridad, y selección de los medios que aseguran el ejercicio óptimo de este afecto en su relación con los otros afectos y las otras pulsiones. La lógica de la comunicación pulsional trazada así por Nietzsche ofrece el trasfondo que permite esclarecer una cantidad considerable de sus análisis. Sobre esta base se esclarece, por ejemplo, el estatuto exacto del espíritu o de la consciencia: éstos no son otra cosa que un aparato de criba y selección, al servicio justamente de la eficacia del mando; Nietzsche dirá a veces incluso, del querer. Entendemos aquí, del mismo modo, la razón fundamental por la que Nietzsche critica tan severamente la valoración absoluta del saber, porque rechaza el ideal del saber a cualquier precio: hay efectivamente una incapacidad de escoger, una incapacidad de jerarquizar que es el signo de la parálisis del afecto del mando y conduce a la esterilidad. Del mismo modo, ser auténticamente filósofo no será nunca aspirar a saberlo todo sino más bien saber seleccionar lo que está dotado de valor. La erudición, la obsesión micro-lógica son una perversión de la vida pulsional y no el triunfo de la vida del espíritu. Esta postura está, como sabemos, presente desde los primeros textos de Nietzsche. Pero en cambio, no está todavía explícitamente elucidada en función de las nociones de mando y obediencia.

Por tanto, es claro que una lógica muy rigurosa regula las apreciaciones alcanzadas por Nietzsche, sea cual sea la apariencia arbitraria que puedan dar los juicios que parecen otorgar una preferencia de principio de algunos tipos de hombres. En realidad, es ciertamente la homogeneidad integral de la realidad —idea particularmente central en el pensamiento nietzscheano y que se encuentra principalmente en el corazón del pensamiento de la voluntad de poder— la que constituye aquí el fondo del análisis y conduce sin ruptura del universo pulsional elemental al de organizaciones complejas fuertemente diferenciadas que son los tipos humanos, encarnando cada uno una posibilidad de vida, la cual es al mismo tiempo una forma particular de organización pulsional. Tal es la razón que explica el carácter sorprendente de la referencia tan constante al mando y a la obediencia, de los que Nietzsche hace uso en los dominios más inesperados porque son los más alejados del campo de validez ordinario de esas nociones, y que él manipula

al modo de criterios al servicio de la determinación de la jerarquía de tipos de hombres. Al hacerlo, Nietzsche aleja el mando y la obediencia de la esfera de lo político *stricto sensu* para convertirla en nada menos que la relación determinante que organiza lo real, la que quiere justamente designar la fórmula de «voluntad de poder»: la realidad, en tanto que juego de procesos interpretativos concurrentes, es fijación de jerarquías. Y por esta razón Nietzsche puede afirmar de la manera más firme: «El mandar y el obedecer son el hecho fundamental» (Nachlass, 1884, KGW VII 2, 26 [85]).

Traducción de Daniel Peres Díaz
Universidad de Granada

El eterno retorno: génesis e interpretación

PAOLO D'IORIO
CNRS, París

1. ¿RETORNO DE LO MISMO?

Gilles Deleuze sostiene que «en la expresión "eterno retorno" incurrimos en un contrasentido cuando entendemos: retorno de lo mismo» y que, sobre todo, es preciso evitar «creer que se trata de un ciclo o de un retorno de lo Mismo, de un retorno a lo mismo» e, incluso, sostiene que: «*No es lo mismo lo que vuelve, no es lo semejante lo que vuelve*, sino que lo Mismo es el regreso de lo que vuelve, *es decir, de lo Diferente*, lo semejante es el regreso de lo que vuelve, *es decir, de lo Disimilar*. La repetición en el eterno retorno es lo mismo, pero en la medida en que se dice únicamente de la diferencia y de lo diferente»[1]. Esta interpretación, ampliamente extendida en Francia y en el extranjero desde finales de los años sesenta, se apoya de hecho en un fragmento —y solamente en uno— de Nietzsche que se publicó como «aforismo» 334 del segundo libro de esa obra falsa que es *La voluntad de poder*[2].

Ahora bien, ese supuesto aforismo fue compuesto por los editores de *La voluntad de poder* a partir de la reunión de dos

[1] DELEUZE, 1962, p. 55, DELEUZE, 1965 p. 41 y DELEUZE, 1968, p. 384.

[2] Entre las al menos cinco diferentes versiones disponibles de *La voluntad de poder*, Deleuze utilizaba la compilación de Friedrich Würzbach, traducida al francés por Geneviève Bianquis y publicada por Gallimard en 1935. En 1962, después de la aparición de la traducción francesa de la edición crítica de Nietzsche editada en Gallimard por Giorgio COLLI y Mazzino MONTINARI, el editor, con toda la razón, canceló la reimpresión de *La voluntad de poder* para dejar sitio a otros textos mucho más fiables. Tanto más sorprendente nos pareció la reedición en 1995, también en GALLIMARD, de la edición de bolsillo de ese texto discutible y discutido. A propósito de la historia de esa falsificación, véase MONTINARI, 1996.

fragmentos póstumos de 1881, en los cuales Nietzsche comparaba su propia concepción del eterno retorno de lo mismo como un ciclo en el tiempo con la concepción mecanicista de Johannes Gustav Vogt que implicaba, junto con el eterno retorno en el tiempo, la eterna *simultaneidad* de lo mismo en el espacio. Ese diálogo entre Nietzsche y Vogt es muy visible en el manuscrito, pues no sólo el filósofo remite expresamente a la obra principal de Vogt (*La fuerza. Una visión del mundo realista y monista*) un poco más arriba y en medio de esos dos fragmentos póstumos, sino también porque en el propio texto de esos dos fragmentos cita unos conceptos y utiliza, poniéndolos entre comillas, unos términos técnicos extraídos del libro de Vogt, como el de «energía de contracción»[3]. Vogt afirmaba que el mundo está compuesto por una sustancia única, absolutamente homogénea, espacial y temporalmente infinita, inmaterial e indestructible que denomina «fuerza» (*Kraft*) cuya «*contracción* es la forma de acción mecánica fundamental, unitaria y eternamente inmutable»[4]. Después de haber leído ese pasaje del libro de Vogt y

[3] *Cf.* los fragmentos póstumos 11 [308, 311, 312, 313] de 1881, que se hallan en las páginas 126, 128, 130 del cuaderno M III 1 [Véase *Fragmentos póstumos. Volumen II*, en la edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 826 y 827. Para los FP citados por D'Iorio en este artículo hemos recurrido a la traducción española de los cuatro volúmenes que componen la citada edición]. Cito según la edición crítica establecida por Colli y Montinari (*Nietzsche*, 1967 y ss.) utilizando las traducciones francesas publicadas en Gallimard, Laffont, *la Librairie Générale Française* y en *Flammarion* (Nietzsche, 1968, 1993, 1983, 1997) y modificando dichas traducciones a partir de los originales alemanes cuando lo considero necesario. Contrariamente al uso francés, que remite a la división de la obra en tomos de la traducción en Gallimard, utilizo para señalar los fragmentos póstumos de Nietzsche las siglas FP seguidas del número del grupo, del número de fragmento puesto entre corchetes y de su año de redacción (ejemplo: FP 11[125] 1881). Lo que permite localizar el fragmento de manera simple y sin ambigüedad, tanto en el original alemán, como en cualquier traducción.

[4] Johannes Gustav Vogt, *Die Kraft. Eine real-monistiche Weltanschauung. Erstes Buch. Die Contraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates*, Leipzig, Hautp & Tischler, 1878, 655 p., la cita se halla en la página 20, la hipótesis de la existencia de una *Contraktionsenergie* se detalla en las páginas 21, 26 y 27; el ejemplar de Nietzsche se conserva en la *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* de Weimar (signatura C 411). El hecho de que Nietzsche dispusiese de este libro en Sils-Maria durante el verano de 1881, en el momento en que tiene su idea del eterno retorno se confirma también mediante la carta a Franz Overbeck del 20-21 de agosto, en la que el filósofo solicita a su amigo que le envíe cierto número de libros entre los cuales está el de Vogt. Nietzsche prosigue su diálogo con Vogt en los FP 2[3] de 1882 y 24[36] de 1883-1884.

de haberlo señalado en el margen de su ejemplar, Nietzsche escribe en su cuaderno M III 1 el fragmento citado por Deleuze:

> Suponiendo que hubiera una «energía de contracción» homogénea en todos los centros de fuerza del universo, se pregunta entonces ¿de dónde podría provenir siquiera la más mínima diversidad? En ese caso, el universo tendría que disolverse en innumerables círculos y esferas de existencia absolutamente iguales, y nosotros veríamos, simultáneamente unos junto a otros [subrayado por Nietzsche dos veces], innumerables mundos absolutamente iguales. ¿Es necesario que yo suponga algo así? ¿Junto a la sucesión eterna de mundos iguales, la eterna simultaneidad?[5]

En la versión francesa de *La voluntad de poder* que Deleuze utiliza, «*Contraktionsenergie*» se traduce por «energía de concentración» en lugar de por «energía de contracción» e «*Ist dies nöthig für mich, anzunehmen?*» por «¿Es necesario que suponga algo así?» en lugar de «¿Es necesario que *yo* suponga algo así?», lo que hace que se pierda todo el sentido de la comparación.

Mediante la acción combinada de cortes arbitrarios en los fragmentos, de la perversión del orden cronológico, de las omisiones y de las imprecisiones de la traducción francesa, en *La voluntad de poder*, el diálogo entre Nietzsche y Vogt se elimina y parece que Nietzsche, en esta anotación garabateada en un cuaderno, esté criticando *su propia* idea del eterno retorno como un ciclo —lo que constituiría un *unicum* en toda su producción escrita—, mientras que, como hemos observado, en realidad está discutiendo la hipótesis de Vogt. Deleuze, que apoya toda su interpretación en ese único fragmento póstumo, obviando todos los demás, comenta: «Así se constituye la hipótesis cíclica tan criticada por Nietzsche»[6], cuando Nietzsche no criticaba la hipótesis cíclica, sino la forma concreta que esta hipótesis había adquirido en la obra de Vogt, todos los demás textos sin excepción, editados por Nietzsche o bien los póstumos, hablan del eterno retorno como de la repetición de los mismos acontecimientos en el interior de un ciclo que se repite eternamente[7].

[5] Nietzsche, FP 11 [311] de 1881.

[6] Deleuze, 1962, p. 55. Véase también Deleuze, 1967, p. 284: «con mayor precisión, incluso, las notas de 1881-1882 se oponen explícitamente a la hipótesis cíclica» y Deleuze, 1968, p. 16 y p. 382: «¿Cómo pensar que Nietzsche concibió el eterno retorno como un ciclo, si él opone "su" hipótesis a cualquier clase de hipótesis cíclica?».

[7] Estas observaciones deberían poner en guardia a los filósofos que tienen la intención de constituir su propia interpretación de Nietzsche a partir de

Pero, si el eterno retorno en la interpretación de Deleuze no es un círculo, ¿de qué se trata? De una rueda con movimiento centrífugo que opera una «selección creadora». «El secreto de Nietzsche *es que el eterno Retorno es selectivo*», nos dice Deleuze:

> El eterno retorno produce el devenir-activo. Basta con referir la voluntad de nada al eterno retorno para darse cuenta de que las fuerzas reactivas no vuelven. Por lejos que vayan y por profundo

La voluntad de poder, como lo ha hecho la mayoría de los intérpretes franceses hasta una época muy reciente. En mi postfacio a Montinari, 1996, señalé también que incluso la interpretación deleuziana del concepto de voluntad de poder —que se apoya completamente en otro fragmento póstumo de Nietzsche que contiene un grave error de descifrado— es, según la transcripción correcta de los manuscritos, a partir de ese momento insostenible, particularmente en lo concerniente al concepto clave de «voluntad interna». En su *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze explica: «Uno de los textos más importantes que Nietzsche escribió para explicar lo que entendía por voluntad de poder es el siguiente: «Ese concepto victorioso de la fuerza, gracias al cual nuestros físicos crearon a Dios y el Universo, requiere un complemento; hay que atribuirle una *voluntad interna* [las cursivas son de Deleuze] que yo llamaré la voluntad de poder». La voluntad de poder se atribuye, en consecuencia, a la fuerza, pero de una manera muy particular: es, a la vez, un complemento de la fuerza *y* algo interno. [...] La voluntad de poder se añade por tanto a la fuerza, pero como el elemento diferencial y genético, como el elemento interno de su producción» (Deleuze, 1962, pp. 56-57). En el manuscrito de Nietzsche, por el contrario, no se lee *innere Wille* (*voluntad interna*), sino *innere Welt* (mundo interno). No podemos, por tanto, en absoluto afirmar que la voluntad de poder sea «a la vez, un complemento de la fuerza *y* algo interno» porque algo así también reproduciría un dualismo que la filosofía monista de Nietzsche se esfuerza a toda costa por eliminar. Y, en efecto, desde un punto de vista filosófico, Wolfgang Müller-Lauter, mostró ya que el pasaje en el que Deleuze se había apoyado parecía dudoso en la medida en que contradecía un buen número de otros textos de Nietzsche (*cf.* Müller-Lauter 1974, p. 35 y ss., tr. fr. en Müller-Lauter, 1998, p. 76 y ss.). La relectura de los manuscritos con ocasión de la edición crítica Colli-Montinari confirmó este análisis desde el punto de vista filológico (Deleuze cita la compilación de Würzbach, libro II, § 309, que se publicó como fragmento póstumo 36[31] de junio-julio de 1885 en la edición crítica Colli-Montinari; según Wolfgang Müller-Lauter, ese fragmento no presenta ningún problema de descifrado y no se trataría por tanto de un error de ese tipo, sino de una corrección consciente de Peter Gast, *cf.* Müller-Lauter, 1995, p. 258). Y para completar el cuadro, Deleuze explica su concepción (desgraciadamente errónea) del eterno retorno con ayuda de su concepción (de igual modo equivocada) de la voluntad de poder: «Por ese motivo no podemos comprender el propio eterno retorno sino como la expresión de un principio que es la razón de lo diverso y de su reproducción, de la diferencia y de su repetición. Nietzsche presenta semejante principio como uno de los descubrimientos más importantes de su filosofía. Le da un nombre: *voluntad de poder*» (Deleuze, 1962, p. 55).

> que sea el devenir-reactivo de las fuerzas, las fuerzas reactivas no volverán. El hombre pequeño, mezquino, reactivo, no volverá.
>
> Sólo vuelve la afirmación, sólo vuelve lo que puede ser afirmado, sólo la alegría retorna. Todo lo que puede negarse, todo aquello que es negación, es expulsado por el propio movimiento del eterno Retorno. Pudimos temer que las combinaciones del nihilismo y de la reacción volviesen eternamente. El eterno Retorno debe compararse con una rueda; pero el movimiento de la rueda está dotado de un poder centrífugo, que expulsa todo lo negativo. Porque el Ser se afirma con el devenir, expulsa de sí todo aquello que contradice la afirmación, todas las formas del nihilismo y de la reacción: mala conciencia, resentimiento..., no las veremos más que una vez. [...] El eterno Retorno es la Repetición; pero es la Repetición que selecciona, la Repetición que salva. Prodigioso secreto de una repetición liberadora y seleccionadora[8].

No es necesario recordar que la imagen de una rueda con movimiento centrífugo y el concepto de una repetición que expulsa lo negativo no se encuentra en parte alguna en los textos de Nietzsche y, Deleuze, en efecto, no cita ningún texto de Nietzsche que apoye esta interpretación. Podríamos también señalar que, de igual modo, toda la oposición entre fuerzas activas y fuerzas reactivas, que está por lo general en el origen de la interpretación de Deleuze, no fue nunca formulada por Nietzsche. Desde hace algunos años, Marco Brusotti atrajo nuestra atención sobre el hecho de que Deleuze introdujo un dualismo que no existe en los textos de Nietzsche. El filósofo alemán describe, por supuesto, cierto número de fenómenos de «reactividad» (por ejemplo, en la segunda disertación de *La genealogía de la moral*, parágrafo 11, habla de «afectos reactivos», *reaktive Affekte*, «sentimientos reactivos», *reaktive Gefühle*, «hombres reactivos» *reaktive Menschen*) que son, sin embargo, el resultado de un conjunto complejo de configuraciones de centros de fuerzas en sí *activos*. Ni la palabra ni el concepto de centro de «*fuerzas* reactivas» aparecen nunca en la filosofía de Nietzsche[9].

Pero querríamos detenernos un instante fijando una mirada filosófica sobre esta interpretación de Deleuze en su conjunto[10].

[8] Deleuze, 1967, p. 285; Deleuze, 1965, p. 37; Deleuze, 1962, p. 80; Deleuze, 1965, pp. 38 y 40.

[9] *Cf.* Brusotti, 1992, pp. 83, 102, 103; Deleuze, 1962, pp. 46-47 y *passim*.

[10] Podríamos constatar en primer lugar que Deleuze tuvo una buena intuición titulando su libro *Nietzsche y la filosofía*. No se trata, en efecto, de «la filosofía de Nietzsche»: en ese ensayo se trata más bien de la cuestión de «Nietzsche y la filosofía de Deleuze» o de «Deleuze y la filosofía de

A través de su Nietzsche, Deleuze consigue una extraordinaria filosofía de la afirmación y de la alegría, que elimina todos los elementos reactivos, negativos y mezquinos de la existencia. En el eterno retorno, cree localizar un mecanismo que, contra la negación de la negación propia de la dialéctica hegeliana (y marxista), produce «la afirmación de la afirmación»:

> El eterno retorno es el poder más elevado, síntesis de la afirmación que halla su principio en la Voluntad. La ligereza de lo que afirma, contra el peso de lo negativo; los juegos de la voluntad de poder, contra el trabajo de la dialéctica: la afirmación de la afirmación, contra esta famosa negación de la negación[11].

Deleuze opone el movimiento centrífugo de la rueda, que simplemente expulsa lo negativo, al recorrido de la idea hegeliana a través de la historia, que se confronta, lucha y, finalmente, dialectiza lo negativo en una teleología consoladora que conduce al triunfo de la idea o a la liberación de las masas. Se trata también de una teleología optimista y consoladora que, en lugar de confrontarse con el peso de la historia, con el dolor, con lo negativo, lo hace desaparecer con un golpe de varita mágica con movimiento centrífugo. Temo que no se trate sino de un movimiento de represión o de rechazo que, al no tener la fuerza de dialectizar o de aceptar lo negativo, trata simplemente de exorcizarlo con un gesto de «selección creadora». Pero el exorcismo es un acto de magia y no de filosofía: no basta desgraciadamente con hacer desaparecer lo negativo, que normalmente se venga y regresa con más fuerza que antes.

A diferencia de la «afirmación de la afirmación» deleuziana, que no afirma sino la afirmación, el eterno retorno, tal y como era concebido por Nietzsche, a partir de una perspectiva rigurosamente

---

Nietzsche». Para una mirada sociológica acerca de la interpretación de Deleuze en el contexto de la filosofía francesa de los años sesenta remitimos a esta página de Louis Pinto: «La invención de una nueva vía, resultado de una improvisación más que de un cálculo, no era ni evidente ni fácil. Para quien estaba especializado sobre todo en el comentario de la tradición erudita, el rodeo por los autores resultaba bastante inevitable, pero sólo algunos de ellos eran apropiados para la innovación. Falto de atrevimiento para presentarse inmediatamente como creador, fue preciso antes bien localizar al autor a través del cual la innovación podría quedar mejor garantizada. El descubrimiento de un pensador nuevo se trataba de una empresa azarosa que requería de suficiente crédito. La interpretación original, creadora o re-creadora, acerca de un filósofo consagrado parecía inicialmente más accesible para un autor joven» (PINTO, 1995, p. 161).

[11] DELEUZE, 1962, p. 225.

no teleológica, consiste en la culminación de una filosofía que tiene la fuerza de aceptar todos los aspectos de la existencia, incluso los más negativos, sin tener necesidad de dialectizarlos, sin tener necesidad de excluirlos mediante ningún movimiento centrífugo de represión o rechazo. Dicha filosofía no niega nada y se encarna en una figura como la que Nietzsche, en *Crepúsculo de los ídolos*, traza para Goethe:

> Semejante espíritu liberado se yergue en el centro del universo con un alegre y confiado fatalismo, con la fe de que no es condenable sino lo que existe aislado y que, en la totalidad, todo se determina y se afirma: ya no niega... Pero semejante fe es la más elevada de todas las posibles. La he bautizado con el nombre de Dionisos[12].

2. Zaratustra, el maestro del eterno retorno

El eterno retorno debe considerarse como un «pensamiento póstumo». En las obras publicadas por Nietzsche, no está expuesto desde un punto de vista teórico en ninguna parte, mientras que, en sus papeles manuscritos y, en particular, en un cuaderno escrito en Sils-Maria durante el verano de 1881, Nietzsche anotó el conjunto de los argumentos necesarios para una explicación de esta doctrina, lo que nos permite situarla al mismo tiempo en el contexto de las teorías filosóficas y científicas de la época. Esto constituirá el objeto de la tercera parte del presente estudio. Sin embargo, primero querría analizar algunos de los lugares textuales en los que Nietzsche o, mejor dicho, Zaratustra, expone públicamente su pensamiento del eterno retorno, para mostrar que, entre los textos publicados y los fragmentos póstumos, el contenido de la doctrina no sufre alteración alguna, incluso si se la somete a una estrategia textual y a una forma de argumentación filosófica muy diferentes.

En la estructura dramática y dialógica de *Así habló Zaratustra*, habría que retener, por una parte, la progresión retórica que se instaura entre los momentos de la enunciación del eterno retorno y, sobre todo, prestar atención a los personajes que pronuncian la doctrina o a los personajes a quienes ésta les es anunciada. En efecto, Nietzsche comprende que está poniendo en escena a la vez el proceso de maduración de Zaratustra en la asimilación del eterno retorno y los efectos que esta doctrina produce sobre los diferentes tipos humanos a los que está destinada. Y esto constituye la origina-

[12] Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», § 49.

lidad (y la fuerza) del estilo de Zaratustra en relación con el tratado o con el ensayo filosófico tradicional. Como en la lectura de las obras aforísticas y, más aún, durante el estudio de los manuscritos, hay que detectar siempre el diálogo que Nietzsche, a través de sus lecturas, teje con sus interlocutores filosóficos, así en el *Zaratustra* hay que prestar siempre atención al contexto narrativo, al papel representado por ciertos personajes y a los matices con los que se tiñe la misma palabra pronunciada *por* unos personajes diferentes o proferida *a* personajes diferentes. La pregunta doble que nos acompañará en el análisis del lugar del eterno retorno en *Zaratustra* será por tanto: ¿Quién habla? ¿Quién escucha?

2.1. **Hablar de manera jorobada a los jorobados**

Siendo Zaratustra «el maestro del eterno retorno», esta doctrina permanece latente en las cuatro partes de la obra. Pero en ciertos pasajes se evoca de manera más explícita. He escogido cinco de ellos que me gustaría comentar brevemente[13].

El primer pasaje donde se trata del eterno retorno, sin que Zaratustra sin embargo pueda evocarlo, es el capítulo «De la redención», en la segunda parte de *Así habló Zaratustra.* Se confrontan en él dos concepciones de la temporalidad y de la redención: la redención que libera *del* tiempo, que ve en el carácter transitorio del devenir la demostración de su culpa originaria y de la falta de valor de la existencia y sueña con liberarse del tiempo para alcanzar la esencia inmutable; y la redención *en* el tiempo que Zaratustra comienza a esbozar hablando de la voluntad que «quiere hacia atrás» (el *Zurückwollen*). Varias claves intertextuales nos indican a Schopenhauer como el representante de esta primera redención nihilista impregnada de un espíritu de venganza contra el tiempo. Schopenhauer escribía que:

> Cada instante de la duración no existe sino a condición de destruir el precedente que lo ha engendrado, para ser a su vez también inmediatamente aniquilado; el pasado y el porvenir —abstracción hecha de las posibles consecuencias de lo que ambos contienen— son cosas tan vanas como el más vano de los sueños, y lo mismo sucede con el presente, límite sin extensión y sin duración entre ambos.

[13] La reconstrucción más detallada y la más interesante de la presencia del eterno retorno en *Zaratustra* se encuentra en el hermoso libro de Marco Brusotti (Brusotti, 1997). El espacio de este trabajo no me permite implicarme en un diálogo con esta interpretación erudita, apasionante y, en su conjunto, concluyente.

Zaratustra se refiere a esta idea de una temporalidad «edipiana» como demencia:

> «¡Todo pasa y perece, y por ese motivo todo merece pasar y perecer! Y la justicia misma consiste en esta ley del tiempo que le obliga a devorar a sus propios hijos»: así predicó la demencia.

Schopenhauer se refería a la existencia de una justica eterna y a la necesidad de negar la voluntad de vivir:

> El tribunal del universo es el propio universo. Si fuera posible poner en uno de los platillos de una balanza todos los sufrimientos del mundo y, en el otro, todas las culpas del mundo, el fiel de la balanza permanecería perpendicular, de modo fijo.
>
> Una vez abocados, mediante nuestras especulaciones, a reconocer la santidad perfecta en la negación y en el sacrificio de todo querer, una vez liberados, gracias a esta convicción, de un mundo cuya esencia se reduce en su totalidad para nosotros al dolor, la última palabra de la sabiduría no consiste a partir de ese momento, para nosotros, sino en sumirnos en la nada[14].

Zaratustra replica:

> «No existe acción que pueda ser aniquilada: ¿Cómo podría anularse mediante el castigo? ¡Esto es, sí, este castigo es lo que hay eterno en la «existencia»: que la existencia debe volver a ser eternamente acción y castigo! A no ser que la voluntad acabe por liberarse a sí misma y que el querer se transforme en no-querer» —¡Oh hermanos míos! Pero a vosotros os suenan ya esas canciones de la demencia—.

Pero en este capítulo no se trata sólo de Schopenhauer: implica a toda una tradición filosófica que se remonta, al menos, hasta Anaximandro[15] y que también perturbó las primeras páginas de la *Segunda intempestiva*, cuando el joven Nietzsche se refería al peso del «*Es war*», el «fue», que Zaratustra quiere ahora redimir a través de la aceptación activa del pasado. Pero cuando, a partir de ese momento, su discurso parece que va a llevarlo a enunciar su doctrina del eterno retorno, Zaratustra se detiene repentinamente:

[14] *Cf.* Schopenhauer, 1818, § 3, § 63, § 71.

[15] En sus cursos sobre *Los filósofos preplatónicos* y en el escrito póstumo *La filosofía en la época trágica de los griegos* (§ 4), Nietzsche señaló precisamente ese aspecto de la filosofía de Anaximando, aproximándolo con ello a Schopenhauer (*cf.* Nietzsche, 1994, pp. 22, 118, 123 y la nota 44 de la p. 300).

> ¿La voluntad se transformó, por sí misma, en redentora y en mensajera de la alegría? ¿Desaprendió el espíritu de venganza y desaprendió todo el rechinar de dientes?»
>
> Y quién le ha enseñado a ella en consecuencia la reconciliación con el tiempo y algo más elevado que la reconciliación?
>
> Es preciso que la voluntad, que es la voluntad de poder, pretenda algo más elevado que la reconciliación, pero ¿cómo? ¿Quién le enseñará también a querer hacia atrás?
>
> — Pero en ese momento de su discurso, Zaratustra se detuvo de repente, como alguien que se aterroriza hasta el extremo.

Zaratustra no llega a exponer, ni siquiera a nombrar, el eterno retorno. Y el jorobado (máscara del erudito amodorrado por el peso de la historia y de su erudición), que le escuchaba cubriéndose el rostro con las manos porque sabía ya adónde quería llegar Zaratustra, le replica: ¿Pero por qué no nos lo has dicho? «¿Pero por qué Zaratustra nos habla a nosotros de un modo diferente que a sus discípulos?». Y Zaratustra que, después de un instante de duda, recobró su buen humor, le respondió: «¿Qué hay de extraño en ello? ¡Con los jorobados se puede cuando menos hablar de manera jorobada!». Pero el jorobado se da cuenta precisamente de que Zaratustra no sólo carece aún de la fortaleza de anunciar a los otros su doctrina, sino que no logra siquiera confiársela a sí mismo:

> — Bien, dijo el jorobado; y con los colegiales se debe charlar como en la escuela. Pero ¿por qué Zaratustra les habla a sus alumnos de una manera diferente que a sí mismo?

2.2. El pastor del nihilismo

Después del capítulo «De la redención», en el que Zaratustra no se atreve a exponer su doctrina, en la tercera parte de la obra, se empieza a hablar del eterno retorno. El enano lo enuncia por vez primera en el capítulo «De la visión y enigma». Ante «el portón del instante», que simboliza las dos infinitudes que parten hacia el pasado y hacia el porvenir, el enano murmura: «Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo». El enano representa el espíritu de pesadez y encarna la moral gregaria, «la virtud empequeñecedora», como se titula otro de los capítulos de la tercera parte. El enano puede soportar sin muchas dificultades el eterno retorno porque no tiene aspiraciones, no quiere escalar montañas, símbolo de elevación y de soledad, como lo hace Zaratustra. En dos fragmentos póstumos, del verano y del otoño de 1883, podemos leer:

> La doctrina, primero aprobada por la chusma, finalmente, por los hombres superiores.

> La doctrina del eterno retorno sonreirá primero al pueblo bajo, que es frío y sin grandes crisis interiores. El instinto de vida más primario es el que primero dará su aprobación[16].

Por tanto, el contenido de la doctrina es el mismo, pero mientras que el enano puede soportarla, pues la interpreta según la tradición pesimista del «nada nuevo bajo el sol», Zaratustra, que es el «abogado de la vida», halla en el eterno retorno la objeción más poderosa contra la existencia y no llega todavía a aceptarla[17], como lo explica la continuación del sueño. Después de la visión del portón del instante, el capítulo se termina con el enigma del pastor. Bajo el claro de luna más desolado, en medio de los salvajes acantilados, Zaratustra divisa un pastor al que le colgaba una serpiente negra de la boca. La serpiente representa precisamente el nihilismo, que acompaña al pensamiento del eterno retorno, el hecho de tener el gaznate a rebosar de todo lo que es más difícil de aceptar, de lo más negro. Y Zaratustra, no pudiendo arrancar la serpiente de la garganta del pastor, le grita: «¡Muerde, muerde entonces!». El pastor muerde, escupe lejos la cabeza de la serpiente y, como transfigurado, comienza a reír.

Ahí está la prefiguración y el sueño premonitorio de lo que el propio Zaratustra deberá afrontar. Pero necesitará todavía años y años y sólo hacia el final de la tercera parte de *Zaratustra*, nos enteramos, en el capítulo «El convaleciente», de que lo logra,

16 Nietzsche, FP 10[44] y 16[3] 1883.

17 La diferencia entre el eterno retorno de Nietzsche y las teorías cíclicas del tiempo establecidas desde la Antigüedad se halla precisamente en el nuevo sentido que adquiere esta doctrina en Nietzsche como instrumento al servicio, no de una desvalorización nihilista de la existencia, sino de una afirmación más poderosa. Incluso si Nietzsche conocía ya antes esta doctrina, durante el verano de 1881, en Sils-Maria, Nietzsche comprendió por vez primera que dicha doctrina no iba acompañada necesariamente de una desvalorización y de un rechazo de lo transitorio y que el retorno podría incluso restituir el valor a lo que parecía efímero. Después de la revelación de ese nuevo sentido del retorno, Nietzsche escribió en una de sus libretas, refiriéndose al «nada nuevo bajo el sol» del *Eclesiastés* en la versión de Marco Aurelio: «Aquel emperador tenía siempre presente la transitoriedad de todas las cosas, para no darles demasiada importancia y estar *tranquilo.* A mí la transitoriedad me afecta de un modo totalmente distinto —a mí me parece que todo tiene mayor valor de lo que debería siendo tan pasajero— para mí es como si se estuvieran vertiendo en el mar vinos y ungüentos de gran valor» (FP 12[145] 1881). Y algunos años más tarde, transcribiendo este fragmento en un cuaderno, añadió una reveladora frase: «mi consuelo consiste en que todo lo que ha existido es eterno: el mar lo saca de nuevo a la superficie» (FP 11[94] 1887-1888).

incluso si le hizo caer enfermo durante ocho días. Y, en ese capítulo, se vuelve a mencionar el eterno retorno, esta vez por los animales de Zaratustra, mientras que Zaratustra no tiene todavía fuerza para hablar.

Deleluze percibió cabalmente la progresión retórica que se instaura en *Así habló Zaratustra* entre las diferentes enunciaciones del eterno retorno. Salvo que las interpreta como la expresión de un cambio de contenido de la doctrina: como si poco a poco Zaratustra se diese cuenta de que el eterno retorno, en realidad, no es un círculo que repite lo mismo, sino un movimiento selectivo que se desembaraza de lo negativo.

> Si Zaratustra se cura es porque comprende que el eterno retorno no es eso. Concibe, finalmente, lo desigual y la selección en el eterno retorno. En efecto, lo desigual, lo diferente, es la verdadera razón del eterno retorno. «Eso» vuelve porque nada es igual ni lo mismo (Deleuze, 1967, p. 284).

En realidad, si no es Zaratustra quien enuncia su doctrina es porque —habiendo logrado a un tiempo evocar el pensamiento del eterno retorno, combatir con él y aceptarlo finalmente, cortando a su vez la cabeza de la serpiente— no tiene todavía la fuerza de enseñarla. Y los animales se encargan amablemente de recordarle que es *su* doctrina, la que *él* debe enseñar:

> Pues tus animales saben bien, oh Zaratustra, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: Mira, tú eres el maestro del eterno retorno, ¡ése es a partir de este momento tu destino! [...]
>
> Mira, sabemos lo que enseñas: que todas las cosas regresan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ahí ya una eternidad de veces, y todas las cosas con nosotros.
>
> Enseñas que existe un gran año del devenir, un año desmesurado: como un reloj de arena, una y otra vez tiene que darse la vuelta, para volver a transcurrir y a vaciarse de nuevo:
>
> — de tal suerte que todos estos años sean idénticos a sí mismos, en lo que tienen de muy grande y también en lo que tienen de muy pequeño, de tal suerte que en el transcurso de cada gran año nosotros seamos idénticos a nosotros mismos en lo que tenemos de más grande y en lo que tenemos de más pequeño. [...]
>
> Volveré con este sol, con esta tierra, con esta águila, con esta serpiente: no a una vida nueva, ni a una vida mejor, ni a una vida parecida:
>
> — Volveré eternamente a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas.

Como el enano, incluso menos que él, los animales no tienen miedo de esta doctrina por una razón muy simple, porque están

desprovistos por completo de sentido histórico. Ya en el inicio de su *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, Nietzsche había confrontado al hombre y al animal. El animal, atado a la estaca del instante. El hombre, al contrario, prisionero de la cadena del pasado y del peso de la historia. En los borradores de ese primer capítulo de la *Segunda [consideración] intempestiva*, estaba explícita la referencia literaria que Nietzsche oculta a continuación en el texto definitivo: el *Canto nocturno de un pastor en Asia* de Giacomo Leopardi[18]. Poeta pesimista, muy apreciado por Schopenhauer y por Nietzsche, Leopardi representó la vida del hombre como la de un pastor que, en el transcurso de una noche en el desierto, habla a la luna de la carencia de valor de todo lo humano.

> ¡Oh, rebaño mío que ahora reposas, oh! ¡Dichoso tú que, creo, no conoces tu miseria! ¡Ah, cómo te envidio! No sólo porque libre tú pareces de casi todo sufrir, olvidando de repente fatiga, daño, el extremo temor. Más aún, ¡porque nunca el hastío te atormenta!

Éstos son los versos que Nietzsche había citado en su borrador y que parafrasea en el texto definitivo. Es el mismo pastor que volvemos a encontrar en el sueño de Zaratustra, el pastor del pesimismo y del nihilismo (el poema acaba: «quizás en toda forma, en toda condición, en la guarida y en la cuna, el día del nacimiento es, para cualquier ser que nace, un día funesto»), el pastor al que el nihilismo se le cuela en la boca y que debe encontrar la fuerza suficiente para escupirlo lejos de él[19].

Pero Zaratustra, que es el abogado de la vida, comprendió que, teniendo la fuerza de aceptar el eterno retorno, es posible luchar contra el pesimismo. La progresión retórica en la evocación del eterno retorno no nos indica que Zaratustra se confronte con diferentes doctrinas, sino que nos pone frente a diferentes maneras de percibir la doctrina del eterno retorno que se corresponden con diferentes grados de sentido histórico. Todo esto se vuelve más claro en las siguientes formulaciones del eterno retorno. Siguien-

[18] *Cf.* los FP 29[97], 29[98], 30[2] de 1873-1874.

[19] Maurice Weyembergh, comentando este pasaje de *Zaratustra*, escribe incluso que «Toda la doctrina del eterno retorno es una máquina de guerra, un antídoto contra la idea que expresa el admirable último verso del poema [de Leopardi]: «*è funesto a chi nasce il dì natale*»» (Weyembergh, 1977, p. 102).

tes formulaciones, dicho sea de paso, que Deleuze y otros muchos intérpretes no tienen siquiera en cuenta[20].

2.3. El juego del «quién a quién»

Poco después del capítulo consagrado al «Convaleciente», encontramos «La otra canción del baile». Es un juego paródico que se desencadena a partir de un pequeño guiño intertextual. La vida le dice a Zaratustra:

> «¡Oh Zaratustra! ¡No chasquees tu látigo tan espantosamente! Lo sabes bien: el ruido asesina los pensamientos —y en este momento me están llegando tan delicados pensamientos—».

Eso basta para evocar la figura de Schopenhauer, enemigo declarado del ruido, que en un pasaje de *Parerga y Paralipomena* representó la espantosa condición del filósofo en medio del alboroto de la ciudad:

> Es mi deber denunciar el chasquido verdaderamente infernal de los látigos en las ruidosas calles de la ciudad como el ruido más imperdonable e infame, que despoja a la vida de toda tranquilidad y de todo recogimiento. [...] Con todo mi respeto por la sacro-santa utilidad, no comprendo por qué cualquier patán que arrastra una carreta de arena o de estiércol debe tener el privilegio de ahogar, por esta única razón, uno tras otro, cualquier germen de pensamiento que brote en el espíritu de diez mil cabezas (durante un recorrido de media hora a través de la ciudad). Los golpes del martillo, los ladridos de perro y los gritos de niños son horribles; pero el único verdadero asesino de los pensamientos es el chasquido de los látigos[21].

[20] Deleuze se refiere siempre a *dos* exposiciones del eterno retorno en *Zaratustra*, *cf.* DELEUZE, 1965, pp. 38, 39; 1967, pp. 276, 283; 1968, p. 380: «El estado de los textos del *Zaratustra* nos muestra que en dos ocasiones se refiere al eterno retorno, pero siempre como una verdad no alcanzada todavía y no expresada: una vez cuando lo dice el enano, cuando el bufón habla (III, «De la visión y enigma»); una segunda vez cuando lo dicen los animales (III, «El convaleciente»)».

[21] SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, II, capítulo XXX: *Ueber Lärm und Geräusch*. Véase también entre los borradores de Nietzsche para ese capítulo de *Zaratustra*: «Contra el ruido: destruye los pensamientos» (FP 22[5] de 1883). Este indicio textual ya había sido utilizado por Nietzsche en la primera de las conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*: «El más joven se volvió hacia nosotros: «Es preciso que sepáis, en este caso, que vuestras ruidosas diversiones son un verdadero atentado contra la filosofía»» y, en sentido inverso, lo volveremos a encontrar en la tercera parte de *Zara-*

A propósito de la posibilidad de volver a empezar de nuevo la propia vida, Schopenhauer escribió: «Quizás no hallaríamos un hombre que llegado el fin de su vida, cuando es reflexivo y sincero a la vez, desee volver a empezarla y que no prefiera con mucho una nada absoluta» y aconsejaba: «Vayan a aporrear en las puertas de las tumbas y pregunten a los muertos si quieren volver a nacer: sacudirán la cabeza con un movimiento de rechazo»[22]. Eduard von Hartmann, el imitador de Schopenhauer, extrajo de ese pasaje una imagen muy característica de su filosofía, en la que la muerte preguntaba a un hombre de la burguesía media de la época si aceptaría volver a vivir su vida.

> Imaginemos un hombre que no es un genio y que no ha recibido más que la cultura general de cualquier hombre moderno; que posee todos los beneficios de una posición envidiable y que se encuentra en la plenitud de su vida, que es plenamente consciente de los beneficios de los que goza cuando se compara con los miembros inferiores de la sociedad, con las naciones salvajes, con los hombres de los siglos bárbaros; que no envidia a los que están por encima de él y que sabe que en la vida nos acribillan incomodidades que

tustra, «De la virtud empequeñecedora»: «Aquí está el nuevo silencio que he aprendido: su ruido a mi alrededor extiende un manto sobre mis pensamientos».

22 SCHOPENHAUER, 1842, § 59, p. 339 y capítulo XLI, p. 275. Esta imagen es utilizada frecuentemente como último sello del pesimismo y del nihilismo. La encontramos por ejemplo en Leopardi, en un opúsculo moral *Diálogo entre un transeúnte y un vendedor de almanaques*: «EL TRANSEÚNTE: ¿No querrías volver a vivir esos veinte años e incluso todo el tiempo transcurrido desde que naciste? EL VENDEDOR: ¡Ah, estimado señor, rogaría a Dios para que eso fuera posible! EL TRANSEÚNTE: ¿Incluso si tuvieras que volver a vivir la vida tal como ya la viviste, sin la más mínima diferencia, exactamente con todas sus alegría y sus penas? EL VENDEDOR: ¡Ah, eso! No, eso no lo querría en absoluto. EL TRANSEÚNTE: ¿Y qué otra vida querrías volver a vivir? ¿La mía, la del príncipe, o la de algún otro? ¿No crees que tanto el príncipe, como yo, o cualquier otro, responderíamos igual que tú a esa pregunta, que si tuviéramos que repetir lo ya vivido, no nos gustaría volver hacia atrás? EL VENDEDOR: Bueno, sí, eso creo. EL TRANSEÚNTE: Entonces, ¿no volverías atrás, si sólo pudieras hacerlo con esta condición? EL VENDEDOR: No, señor, en serio, no lo haría» (*cf.* Leopardi, 1993, pp. 228 y ss., traducción modificada). De un siglo al otro, del pesimismo del siglo XVIII a la literatura de la decadencia del siglo XIX, Nietzsche volverá a encontrar ese tipo de razonamientos en otros autores y, por ejemplo, en su ejemplar del *Periódico de los Goncourt* subrayará el siguiente pasaje, que se halla fechado el primero de mayo de 1864: «No encontraríamos un hombre que quisiera vivir otra vez su vida. Difícilmente encontramos una mujer que quisiera volver a vivir sus dieciocho años. Eso caracteriza la vida» (*cf.* GONCOURT, 1887, p. 193; el ejemplar de Nietzsche, en el que está subrayado ese pasaje, se conserva en la *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* de Weimar, signatura C 550-a).

> él se ahorra; un hombre, por último, que no está harto ni hastiado del goce y que tampoco está agobiado por especiales infortunios; supongamos que la muerte viene a buscar a este hombre y le habla en los siguientes términos: «La duración de tu vida se agota: ha llegado la hora en que debes volverte presa de la nada. Depende de ti, sin embargo, decidir si quieres volver a empezar, en las mismas condiciones y olvidando por completo el pasado, tu vida que ahora se acaba: ¡elige!».

Dudo que nuestro hombre prefiera volver a empezar el juego anterior de la vida que entrar en la nada (Hartmann, 1877, pp. 354-355).

Nietzsche, por su parte, había retomado esta imagen en la primera formulación oficial de la doctrina del eterno retorno, el célebre aforismo 341 de *La gaya ciencia.* Esta vez se trata de un demonio que, infiltrándose un día hasta en su soledad más recóndita, preguntaba al hombre si quería volver a vivir la vida tal y como la había vivido. En «La otra canción del baile», Nietzsche se divierte parodiando a Schopenhauer, a Hartmann y a sí mismo, pero esta vez, no es ni la vida, ni la muerte, ni un demonio, los que agitan el eterno retorno como un terrible espantapájaros ante el hombre que vive bien, sino que es Zaratustra, desesperado y próximo al suicidio, quien anuncia *a la vida* la doctrina del eterno retorno. Y se la susurra con dulzura al oído entre sus hermosos cabellos de rizos dorados:

> Entonces, pensativa, la vida miró detrás de sí y en torno a sí y dijo en voz baja: «¡Oh Zaratustra, tú no me eres lo bastante fiel!
>
> No me amas ni mucho menos tanto como dices, sé que piensas abandonarme pronto.
>
> Hay una vieja campana, pesada, muy pesada: por la noche, cuando la campana suena, su retumbar asciende hasta tu caverna:
>
> — cuando a medianoche oyes a esa campana dar la hora, piensas en ello entre la primera y la duodécima campanada…
>
> … piensas en ello, oh Zaratustra, ¡sé que quieres abandonarme pronto!»
>
> «Sí, contesté titubeante, pero tú sabes también…» y le dije algo al oído, a través de los mechones rubios, locos y alborotados de su cabello.
>
> «¿Sabes eso, Zaratustra? Pero, no lo sabe nadie…».

La primera vez que Zaratustra anuncia su doctrina se dirige a la vida misma y, en ese instante, comienza a retumbar la campana de medianoche acompañada por la ronda de Zaratustra:

> ¡Una!
> ¡Oh, hombre! ¡Ten cuidado!

¡Dos!
¿Qué dice la profunda medianoche?
¡Tres!
Yo dormía, dormía.
¡Cuatro!
Me he despertado de un profundo sueño:
¡Cinco!
El mundo es profundo.
¡Seis!
Y más profundo de lo que el día pensaba.
¡Siete!
Profundo es su dolor.
¡Ocho!
El placer (es aún más profundo que la aflicción):
¡Nueve!
El dolor dice: ¡Desaparece!¡Muérete!
¡Diez!
Mas todo placer quiere la eternidad.
¡Once!
¡Quiere una profunda, profunda eternidad!»
¡Doce!

¿Pero qué significa ese canto circular suspendido a medianoche entre el suicidio y el diálogo con la vida? Es lo que nos explica la última evocación del eterno retorno, que nos es confiada en los últimos capítulos de la cuarta parte de *Zaratustra.*

2.4. El más feo de los hombres y el instante más hermoso

El más feo de los hombres, uno de los hombres superiores a los cuales está dedicada la cuarta parte de *Zaratustra*, es la personificación del sentido histórico. En consecuencia, es el asesino de Dios y, en consecuencia, sabe hasta qué punto la historia es horrible y cómo es difícil de soportar la repetición de ese conjunto insensato de masacres y de esperanzas frustradas[23]. El grado más elevado del sentido histórico se acompaña con la mayor dificultad de aceptar el eterno retorno. Pero es ésa exactamente la tarea que Nietzsche confiaba, ya en el magnífico aforismo 337 de *La gaya ciencia*, al «sentimiento de humanidad» del provenir:

[23] El hecho de que el hombre más feo represente el sentido histórico (y el asesino de Dios) está confirmado por los borradores para la cuarta parte de *Zaratustra*: «el hombre más feo, que tiene que adornarse (sentido histórico) y siempre busca un nuevo vestido: quiere hacer soportable su aspecto y llega al final a la soledad, para no ser visto - *se avergüenza de sí*» (FP 31[10] 1884-1885, véanse también los FP 25[101] 1884 y 32[4] 1884-1885).

> El *«sentimiento de humanidad» del porvenir.* [...] cualquiera que sea capaz de experimentar la historia de los hombres en su conjunto como su propia historia, experimenta, en una suerte de inmensa generalización, la amargura del enfermo que piensa en la salud, del viejo que piensa en sus sueños de juventud, del amante a quien la amada le es arrebatada, del mártir que ve zozobrar su ideal, del héroe en la tarde de la batalla que no fue decisiva, pero que le valió, no obstante, las heridas y la pérdida del amigo; ahora bien, soportar esta enorme cantidad de amarguras de todas clases, poderlas soportar, e incluso ser el héroe que al despuntar el segundo día de la batalla saluda a la aurora y a su oportunidad, por mucho que vea ante él y detrás de él un horizonte de milenios, como heredero de toda nobleza del espíritu del pasado, heredero cargado de obligaciones, como el más noble de todos los antiguos nobles y el primogénito de una nueva aristocracia, como ninguna época la ha vivido ni soñó jamás con algo parecido: asumir todo eso en su alma, asumir lo más antiguo, lo más nuevo; las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad; tener finalmente todo eso en una sola alma, condensarlo en un único sentimiento: todo eso debería empero producir una felicidad que el hombre no hubiera conocido hasta entonces; ¡una felicidad de un dios, llena de poder y de amor, llena de lágrimas y de risas, una felicidad que, como el sol de la tarde, dispense continuamente su inagotable riqueza y la derrame en el mar, que, como el sol, no se sienta más rico que cuando el pescador más pobre reme con los remos dorados! Así sería entonces como se llamaría ese divino sentimiento: ¡humanidad![24]

[24] *La gaya ciencia*, aforismo 337. Aunque un gran número de intérpretes (en su mayor parte siguiendo a Martin Heidegger) consideran *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* como un texto fundamental para comprender la concepción nietzscheana del tiempo, no es vano repetir aquí que se trata de un texto que pertenece a la primera fase de la filosofía de Nietzsche (según la subdivisión trazada por Mazzino Montinari al inicio de su artículo: «Nietzsche contra Wagner: verano de 1878», incluido en ese mismo *Cuaderno*). Como tal, la *Segunda intempestiva,* contiene concepciones que Nietzsche abandonó sucesivamente y en las cuales, incluso en la época en que las había concebido, no creía ya. En ese sentido, en una mirada retrospectiva del año 1883, Nietzsche escribió que «Tras mi *primer periodo* se sonríe el rostro del *jesuitismo*; quiero decir: la persistencia consciente en la ilusión y la incorporación forzosa de la misma como *base de la cultura*» (FP 16[23] de 1883), es decir, afirmar aquello en lo que no se cree para preparar el advenimiento de una nueva cultura basada a su vez en la ilusión y en la hermosa mentira del arte de Wagner. *El nacimiento de la tragedia* y las *Consideraciones intempestivas* están impregnadas de temas wagnerianos y, por ejemplo, el concepto de «historia monumental» es el equivalente del concepto de obra de arte absoluta o monumental tal y como Richard Wagner lo expresó en el escrito *Una comunicación a mis amigos* («La obra de arte absoluta es la obra de arte que, no dependiendo ni del lugar ni del tiempo, no tiene necesidad de ser representada por hombres determinados, en unas condiciones dadas y ante

Superhumanidad, dirá Zaratustra, «Soy todos los nombres de la historia», dirá Nietzsche de sí mismo al final de su vida consciente, bajo la óptica, a partir de ese momento, exaltada de la locura. Ahora bien, en el penúltimo capítulo de la cuarta parte de *Zaratustra*, el hombre más feo anuncia a los hombres superiores —esta vez le corresponde a él anunciar la doctrina— que «merece la pena vivir en la tierra: *Un* día, *una* fiesta en compañía de Zaratustra, bastó para aprender a amar la tierra. «¿*Esto* era la vida? Le diré a la muerte: ¡Pues bien! ¡Otra vez!». En ese instante, la vieja campana empieza a tocar de nuevo las horas a medianoche. La vieja campana de medianoche «que contó los latidos del corazón, los latidos del sufrimiento de vuestros padres» es otra imagen que, a ojos de Nietzsche, condensa el nihilismo y todas las desdichas de la existencia, frente a la cual Zaratustra opone este razonamiento que retoma y transforma el sentido faústico del instante:

---

unos hombres determinados para que pueda ser comprendida; es un monstruo perfecto, una sombra china de la loca imaginación estética», WAGNER, 1910, pp. 7-8. Contra la obra de arte monumental, que es una creación de los eruditos alejandrinos posterior a la muerte del arte griego, y contra la moda, que no satisface la «verdadera necesidad humana», Wagner buscaba un arte vivo, «que se opone, precisamente, por su carácter, a la obra de arte monumental imaginada por nosotros, de igual modo que el hombre vivo se opone a la estatua de mármol», WAGNER, 1910, p. 11). Eso no impide que incluso en esas obras de la fase wagneriana se hallen diseminadas aquí y allá, a menudo de manera completamente incoherente con relación al hilo argumental dominante, ciertas anticipaciones de temas y de conceptos que serán desarrollados y madurados en la siguiente fase, en el interior de la verdadera filosofía de Nietzsche, la que comienza a partir de *Humano, demasiado humano*. El filósofo, que era muy consciente de haber «engendrado centauros» en su juventud, escribió en un fragmento de 1876: «Me he ido dejando por aquí y por allá *puertas de salida* en las Consideraciones Intempestivas» (FP 17[36] de 1876), lo que, por mi parte, entiendo como una alusión a ciertos pensamientos que se situaban ya en el exterior del peligroso círculo de ideas de su fase wagneriana y se abrían ya hacia el porvenir de la verdadera filosofía nietzscheana. Una de esas puertas de salida es ese pasaje del primer parágrafo de la segunda Intempestiva donde Nietzsche, antes de construir la distribución argumentativa dominante orientada hacia lo no histórico y lo supra-histórico, escribe: «Cuanto más fuertes son las raíces de la íntima naturaleza de un ser humano, tanta mayor cantidad de pasado se apropia o apresa: y la naturaleza más poderosa y formidable se caracterizaría por un sentido histórico que carecería de límites a partir de los cuales pudiera tener un efecto absorbente y perjudicial; atraería y asimilaría todo lo pasado, tanto propio como muy ajeno, transformándolo, por así decir, en sangre» (acerca de la «generación de los centauros» en la primera fase de la filosofía de Nietzsche, véase Borsche, 1994).

> ¿Habéis dicho sí alguna vez a un solo placer? Oh, amigos míos, entonces dijisteis al mismo tiempo también sí a todo dolor. Todas las cosas están encadenadas, engarzadas, enamoradas las unas de las otras,
>
> — si habéis querido una sola vez, dos veces, si habéis dicho en alguna ocasión: «¡tú me gustas, felicidad! ¡Un momento! ¡Un instante!» ¡Entonces quisisteis volver a encontrarlo todo!
>
> — todo de nuevo, todo eternamente, todo encadenado, todo engarzado, enamorado, oh, entonces así amasteis el mundo,
>
> — vosotros, eternos, amadlo eternamente y para siempre: y también al dolor decidle: ¡pasa, pero vuelve! Pues toda alegría quiere — ¡la eternidad!

El eterno retorno es la respuesta más radical que podamos oponer a las teleologías filosóficas o científicas, así como a la temporalidad lineal de la tradición cristiana: en el cosmos del eterno retorno no hay lugar para la creación, la providencia o la redención. No es posible detener u orientar el tiempo: cada instante huye pero está destinado a volver, idéntico —para nuestra mayor dicha o para nuestra mayor desgracia—. Pero entonces, *¿quién* podría haber deseado volver a vivir de nuevo la misma existencia? ¿Quién podría alegrarse de retirar la flecha de la mano del dios Cronos para pasar el anillo por el dedo de la eternidad? Goethe buscaba un instante al cual poder decir: «¡Detente! Eres tan hermoso». Nietzsche, a su vez, espera un hombre que pueda decir a *cada* instante: «pasa y vuelve idéntico por toda la eternidad». Este hombre es el superhombre, que no es un esteta, ni un atleta, ni un producto de una eugenesia aria ligeramente nazi, sino que es el que puede decir sí al eterno retorno de lo idéntico en esta tierra, cargando al mismo tiempo sobre sí el peso de la historia, conservando al mismo tiempo la fuerza para construir el porvenir.

Los borradores nos revelan que ese mismo mecanismo valía también para el hombre Nietzsche, que, en medio de los fragmentos dedicados a Zaratustra, había garabateado en una de sus libretas:

> «No quiero la vida de nuevo. ¿Cómo la soporté? Creando. ¿Qué es lo que me permite soportar esta perspectiva? La visión del superhombre, que afirma la vida. Yo mismo he intentado afirmarla. ¡Ay!»

Y un poco después, en otra página, se responde a sí mismo en estos términos:

> Inmortal es el instante en el que engendré el retorno. Por amor de ese instante soporto el retorno[25].

[25] FP 4[81] y 5[1]205 de 1882-1883.

El hombre de conocimiento que era Nietzsche, había alcanzado el culmen de su vida en el momento en que se había apropiado del conocimiento que consideraba el más importante de todos. Cuando, al final de su vida, adquirió consciencia de haber alcanzado esa cúspide, ya no tuvo necesidad de un doble para afirmar la vida que siempre vuelve y, en las últimas líneas publicadas durante su vida, en la conclusión del *Crepúsculo de los ídolos*, dejó imprimir estas palabras: «yo, el último discípulo del filósofo Dionisos, yo, el maestro del eterno retorno».

3. Génesis, intertexto y parodia

Volvamos pues a ese instante en que al filósofo le asaltó su pensamiento abisal. El propio Nietzsche, en *Ecce homo*, nos contó cuál fue la fecha y el lugar de nacimiento del *Zaratustra*, alumbrado por el pensamiento del eterno retorno.

> Voy a contar ahora la historia de Zaratustra. La concepción fundamental de la obra, el pensamiento del eterno retorno, esa fórmula suprema de la afirmación, la más elevada que se pueda concebir, data al menos de agosto de 1881. La arrojé en una hoja de papel con esta inscripción: «A 6000 pies por encima del hombre y del tiempo». Aquel día, yo atravesaba el bosque, a lo largo del lago de Silvaplana; cerca de un formidable bloque de rocas que se levantaba en forma de pirámide, no lejos de Surlei, e hice un alto en el camino. Fue entonces cuando me vino ese pensamiento... (Ecce homo, «Así habló Zaratustra», § 1).

La reconstrucción que Nietzsche nos propone parece situar definitivamente el pensamiento del eterno retorno en el rango de las alucinaciones extáticas, del conocimiento inspirado, del mito. Además, en sus obras publicadas no se encuentra en ninguna parte una exposición teórica de esta doctrina que, sin embargo, Nietzsche consideraba como el punto culminante de su filosofía y que, en ese verano de 1881, produjo en él una conmoción profunda.

> En mi horizonte se levantan pensamientos como nunca había visto iguales, ¡no quiero en absoluto revelarlos y me mantendré a mí mismo en una calma inquebrantable! [...] La intensidad de mis sentimientos me da risa y escalofríos a la vez —ya me ocurrió varias veces no poder abandonar mi habitación, bajo el pretexto risible de que mis ojos estaban inflamados, ¿de qué?—. La víspera de cada una de esas ocasiones, durante mis vagabundeos, lloraba demasiado, no lágrimas sentimentales, sino lágrimas de júbilo, cantando y divagando al mismo tiempo, colmado de una nueva visión que fue un privilegio tener antes que todos los hombres de esta época (carta a Peter Gast del 14 de agosto de 1881).

No es sorprendente, por tanto, que una parte de la crítica haya visto en el eterno retorno una teoría paradójica, contradictoria, elaborada a partir de una amalgama de influencias clásicas y de recuerdos de doctrinas científicas mal comprendidas. Pero la edición crítica de Colli y Montinari, a este respecto, como en muchos otros, nos invita a volver a ponerlo todo en cuestión, a abandonar por un tiempo las inspiraciones hermenéuticas y las grandes interpretaciones filosóficas, para emprender ejercicios más modestos de lectura del texto nietzscheano. Un texto que, por lo demás, no está nadando en el vacío, del mismo modo que tampoco los pensamientos surgen de la nada. Si la hoja en la que está inscrito el pensamiento del eterno retorno de lo idéntico es conocida por la crítica y ampliamente citada y reproducida, el cuaderno que Nietzsche utilizaba en el verano de 1881, que no registra el resplandor de una revelación extática sino que contiene una serie de argumentos racionales que apoyan la hipótesis del eterno retorno de lo mismo, es mucho menos conocido.

M III 1 (sigla con la que ese cuaderno, en octavo mayor, se conserva en los archivos Goethe-Schiller de Weimar) está compuesto por 160 páginas, repletas muy cuidadosamente de casi 350 fragmentos escritos, salvo raras excepciones, en el período que va de la primavera al otoño de 1881. Se trata de un cuaderno «secreto». Nietzsche no utilizó su contenido en sus obras publicadas (sólo algunos aforismos de *La gaya ciencia* y dos aforismos de *Más allá del bien y del mal* tienen en ese cuaderno sus redacciones preparatorias) porque entendía que se estaba sirviendo de él para una exposición científica del pensamiento del eterno retorno[26]. Estamos ante uno de esos pocos casos en los que las reflexiones de Nietzsche sobre un tema concreto no sufren modificación, pues los argumentos a favor del eterno retorno que nos encontramos en los cuadernos de los años siguientes provienen todos de estas primeras reflexiones[27].

[26] El 14 de agosto de 1881, después de la publicación de *La gaya ciencia*, Nietzsche escribe a Peter Gast: «He conservado aproximadamente un cuarto del material original (para un tratado científico)».

[27] Colli y Montinari también escribieron, precisamente, que Nietzsche «había conservado con él el cuaderno M III 1 durante todo el período final de su actividad creadora» (*cf.* COLLI/MONTINARI, 1972, p. 60). Es cierto que el filósofo tenía ese cuaderno entre sus manos en el otoño de 1888, pero encontramos también las huellas de su relectura en 1883, 1885 y durante la primavera de 1888. Por ejemplo, en la carta a Gast del 3 de septiembre de 1883, Nietzsche escribió que había encontrado el primer esbozo del eterno retorno; en verano de 1885 se confirma otra relectura de ese cuaderno a través del hecho de que

Ahora bien, ese cuaderno tan importante y poco explotado en las obras publicadas por Nietzsche permaneció inédito a causa de una serie de vicisitudes editoriales y no fue sino hasta 1973 cuando se publicó de manera íntegra y cronológicamente fiable, mientras que las ediciones anteriores a la de Colli y Montinari «no permiten hacerse una idea, ni siquiera aproximada, de ese cuaderno y de su particular carácter»[28]. En consecuencia, antes de 1973 era casi imposible, incluso para los comentaristas más dotados de perspicacia crítica y de sutileza especulativa, comprender exactamente la formulación teórica y los vínculos orgánicos que unen este «pensamiento póstumo» con el resto de la obra nietzscheana. Sólo el criterio de ordenación cronológica del material póstumo, adoptado por la edición Colli-Montinari, nos permite seguir paso a paso la relación entre la primera ocurrencia de la hipótesis del eterno retorno, las tentativas de demostración racional que lo acompañan y los vínculos que mantiene con otras líneas temáticas desarrolladas en el mismo período[29].

---

el FP 36[15] de 1885 proviene de los FP 11[292,345] de 1881, el FP 36[23] de 1885 proviene de los FP 11[150, 281] de 1881, el FP 35[53] de 1885 proviene del FP 11[70] de 1881 y, así, sucesivamente. Finalmente, la formulación recapitulativa de la doctrina en FP 14[188] de la primavera de 1888 proviene íntegramente de M III 1.

[28] *Cf.* COLLI/MONTINARI, 1972, pp. 59-60. Incluso la primera publicación íntegra de M III 1 para la edición italiana y francesa de las obras de Nietzsche en 1967, no era todavía fiable en el aspecto cronológico. Montinari confesó no haber logrado comprender cuál de los dos estratos (uno, escrito solamente en las páginas de la izquierda a partir del final del cuaderno y, el otro, que se distingue también por el empleo de una tinta diferente, a partir del principio del cuaderno y escrito en las páginas de la derecha) debía ser considerado como el más antiguo. Confesó haberse decidido a publicar los aforismos y los fragmentos simplemente de principio a fin, ignorando los dos estratos. Pero siete años más tarde, en 1973, estaba en condiciones de publicar la edición alemana definitiva, en la cual el estrato escrito del final al principio se considera como anterior a las anotaciones escritas en orden inverso. En 1982, la traducción francesa se reeditó conforme a la nueva y definitiva ordenación del material (*La gaya ciencia. Fragmentos póstumos verano de 1881-verano de 1882*, edición revisada, corregida y aumentada por Marc. B. DE LAUNAY, Paris, Gallimard, 1982) y en el prefacio (p. 9) se nos hace saber que Montinari había resuelto el problema de la datación de los dos estratos a través de «la comparación de la escritura que Nietzsche empleaba en M III 1 con la empleada en las cartas escritas en la misma época». Recientemente, la edición italiana, a su vez, ha sido revisada por Mario Carpitella y Federico Gerratana según el orden cronológico correcto y mejorada con una nueva revisión del texto sobre la base del manuscrito que permitió corregir los escasos errores de transcripción.

[29] Mezcladas con las reflexiones sobre el eterno retorno encontramos, al menos, otras dos líneas temáticas. Por una parte, la visión del mundo como

3.1. Guardémonos de decir...

En consecuencia, abrimos ese cuaderno y, en lugar de poder ver el primer esbozo en la página 53, leemos lo que Nietzsche escribió en la página inmediatamente siguiente:

> Guardaos de decir *(Hütet euch zu sagen)* que el mundo es un ser vivo. ¡Hacia dónde se extendería! ¡De dónde obtendría su subsistencia! ¡Cómo podría crecer y aumentar!
>
> — Guardaos de decir *(Hütet euch zu sagen)* que la muerte es lo que se opone a la vida. Lo vivo es sólo una variedad de lo que está muerto: y una variedad rara.
>
> — Guardaos de decir *(Hütet euch zu sagen)* que el mundo crea eternamente algo nuevo.
>
> ¿Estoy hablando como alguien que estaría bajo el influjo de una revelación? ¡Entonces, no tengáis por mí sino desprecio y no me escuchéis!
>
> — ¿Os pareceréis a aquellos que todavía necesitan dioses? ¿Experimenta asco vuestra razón por dejarse alimentar de manera tan gratuita, tan mediocre?
>
> Guardaos de decir (*Hütet euch zu sagen*) que existen leyes de la naturaleza. No hay sino necesidades: y no hay entonces nadie que mande, nadie que transgreda[30].

Aparentemente, se trata de una polémica contra aquellos que consideraban el mundo como un ser vivo, llevada a través de una estructura retórica recursiva: «Guardaos de decir...». ¿Qué significa eso? ¿Por qué Nietzsche la emprende con aquellos que pensaban

---

flujo continuado de fuerzas desprovisto de objetivo, leyes, reglas del devenir. Un *chaos sive natura* des-divinizado y des-antropomorfo que constituye el «sustrato ontológico» de todas las reflexiones de Nietzsche. Por otra parte, un conjunto de fragmentos de carácter antropológico-sociológico, que trazan un recorrido de liberación que conduce a la creación de individuos superiores en medio de una profunda transformación de su estructura pulsional. La soledad y la lucha interna para la liberación de las antiguas representaciones del mundo y de los valores gregarios incorporados en ellas son los medios por los cuales se realiza esta transformación. Para el análisis de estas líneas temáticas, me permito remitir a D'Iorio, 1995a, pp. 233-322.

[30] Se trata de la página 55 según la numeración de Nietzsche, página 49 según la numeración archivística. La parte central de ese texto se publicó en la edición Colli-Montinari como fragmento póstumo 11[142] de 1881, el resto, sin embargo, como borrador del aforismo 109 de *La gaya ciencia* no fue publicado en los fragmentos póstumos del verano de 1881, sino solamente en el aparato crítico *alemán* de *La gaya ciencia* (KSA vol. 14, pp. 253 y ss.). En este punto, la elección editorial de hacer la diferencia entre esbozos preparatorios (*Vorstufen*) y fragmentos póstumos (*Nachgelassene Fragmente*) muestra por completo su insuficiencia; para esta problemática véase Groddeck, 1991.

que el mundo era un ser vivo? ¿A quién se dirige esta advertencia y por qué Nietzsche utiliza esta fórmula retórica? Y sobre todo: ¿Qué es lo que tiene que ver todo eso con la doctrina del eterno retorno?

Para responder a esas preguntas, me pareció indispensable tener en cuenta no sólo lo que Nietzsche escribió durante ese verano de 1881 en Sils-Maria, sino también lo que estaba leyendo antes y después del célebre primer esbozo del eterno retorno. Desde los *Archivos Goethe-Schiller*, donde se conservan los manuscritos de Nietzsche, fue preciso, en consecuencia, acudir a la *Biblioteca de la duquesa Anna Amalia* de Weimar, donde se custodia la biblioteca personal del filósofo, para encontrar los volúmenes que componían, durante el verano de 1881, la biblioteca ambulante de este filósofo errante. Leer esos volúmenes todos juntos, dejándome guiar por las anotaciones marginales hechas a mano por Nietzsche, me permitió comprender, en primer lugar, que me encontraba frente a un debate más amplio que era necesario reconstruir y cuyos términos y protagonistas eran perfectamente conocidos por Nietzsche[31].

Se trata del debate sobre la disipación de la energía y sobre la muerte térmica del universo que se abre tras el descubrimiento de los dos principios de la termodinámica y que constituye el ámbito teórico donde, en la época moderna, se renueva el conflicto entre la concepción lineal y la concepción circular del tiempo.

Hombres de ciencia como Thomson, Helmholtz, Clausius, Boltzmann y —a través de Kant, Hegel y Schopenhauer— filósofos como Dühring, Hartmann, Engels, Wundt y Nietzsche trataron de responder a ese problema utilizando el vigor de la argumentación científica y la discusión filosófica. Quien creía en un inicio y en una detención definitiva del movimiento del universo, tanto en la forma física de la pérdida progresiva de calor, como en la forma metafísica de un estado final del «proceso del mundo», se apoyaba en el segundo principio de la termodinámica o en la demostración de la tesis de la primera antinomia cosmológica kantiana.

Aquellos que, por el contrario, rechazaban el estado final del universo, utilizaban el argumento schopenhaueriano de la infinitud *a parte ante* —según el cual, en la infinitud del tiempo ya transcurrido, si hubiera sido posible un estado final ya habría debido tener lugar— para proponer inmediatamente una serie de soluciones alternativas. Los sabios planteaban la hipótesis de que la energía habría podido reconcentrarse después de una conflagración cósmica e invertir la ten-

[31] Para una reconstrucción completa de este debate en sus diferentes fases, me permito remitir a D'Iorio, 1994a, primera parte, pp. 27-182 y 365-371.

dencia de la disipación. Los representantes del movimiento monista y materialista, basándose en el primer principio de la termodinámica y en la infinitud de la materia, del espacio y del tiempo, veían en el universo una eterna sucesión de formas nuevas. Entre los sabios y los filósofos, estaba también muy extendida una especie de criticismo agnóstico que, reafirmando en ciertos casos la validez del conflicto antinómico kantiano, evitaba adoptar una posición sobre problemas de naturaleza especulativa. Otros filósofos alemanes, como Otto Caspari y Johann Carl Friedrich Zöllner, reintrodujeron una concepción organicista y pampsiquista del universo, atribuyendo a los átomos la capacidad de escapar del estado de equilibrio. Y, probablemente, fue una obra de Otto Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge*, *La correlación de las cosas*, la que despertó el interés de Nietzsche por las cuestiones cosmológicas en ese verano de 1881 en Sils-Maria.

Su ejemplar de ese libro tiene numerosísimos subrayados, sobre todo en un pasaje de un capítulo titulado *El problema del mal en referencia al pesimismo y a la doctrina de la infalibilidad* en las páginas 444-445. Exponiendo su punto de vista sobre el pesimismo místico de Schopenhauer y de Eduard von Hartmann, según el cual el universo es la obra de una esencia estúpida y ciega que, después de haber creado el mundo por error, se da cuenta de que había dado un paso en falso y se aplica en volver a hundirlo en la nada, Caspari hace observar que es algo absolutamente místico imaginar que el mundo hubiera podido nacer de un estado originario indiferenciado. ¿De dónde habría obtenido su primer impulso? Pero, seguidamente, continúa Caspari, incluso si el mundo hubiera recibido el primer impulso de un *deus ex machina*, es cierto que, en la infinitud temporal transcurrida hasta ese instante, o bien habría alcanzado el final del proceso (pero eso es imposible, porque el mundo se habría detenido entonces), o bien estaría necesariamente condenado a repetir infinitamente el mismo paso en falso inicial con todo el proceso que le acompaña. Pero, entonces, ¿en qué consistía ese proceso del mundo? Creo que es preciso tomar todavía un poco de distancia y tratar de comprender mejor el proceso del mundo según Eduard von Hartmann.

3.2. Eduard von Hartmann: evitar la repetición

La *Filosofía del inconsciente* de Eduard von Hartmann (1869)[32] proponía un sistema filosófico basado en la descripción

[32] Escrita entre 1864 y 1867, esta obra tuvo un éxito prodigioso y su autor, que tenía entonces 27 años, alcanzó una notoriedad inesperada; la undécima edición se publicó en 1904 y contiene una lista de 103 títulos de libros,

minuciosa de un proceso del mundo destructivo, orientado hacia un estado final. Según Hartmann, el «inconsciente» es la substancia metafísica única, que se compone de la combinación de un principio lógico, la idea, y de un principio ilógico, la voluntad. Antes del inicio del proceso del mundo, la voluntad pura permanecía con la idea en una eternidad atemporal, libre de querer o de no querer actualizarse. La voluntad decidió, seguidamente, sin ninguna justificación racional, querer. Engendró, entonces, un «querer vacío», cargado de intención volitiva pero desprovisto de contenido (es el «momento de la iniciativa») y, finalmente, cuando el querer vacío logró unirse a la idea, el proceso del mundo comenzó.

Desde entonces, la idea no pretende sino corregir el desafortunado acto ilógico de la voluntad. A través del desarrollo de la consciencia, la idea permitió a los seres vivos comprender la imposibilidad de alcanzar la felicidad en pleno despliegue de la voluntad de vida. La historia del mundo pasó así por los tres estadios de la ilusión hasta que, habiendo alcanzado la senilidad, habría reconocido, finalmente, la inanidad de toda ilusión y no habría deseado sino el reposo, el dormir sin sueños y la ausencia de dolor como cimas de la posible felicidad (*cf.* Hartmann, 1877, p. 478).

El ardid de la idea culmina su tarea en este estadio: produjo una cantidad de «voluntad de nada» suficiente como para aniquilar la voluntad de vida. El momento de la decisión colectiva que conducirá a la destrucción del universo entero es inminente y, cuando el día fasto llegue, la voluntad retornará al seno de la «pura potencia en sí», será de nuevo «lo que fue *antes de* todo querer, es decir, una voluntad que puede querer y que puede no querer» (Hartmann, 1877, p. 528). Hartmann espera, por supuesto, que en ese momento el inconsciente haya abandonado cualquier veleidad de producir de nuevo este valle de lágrimas y de recomenzar una vez más el proceso insensato del mundo.

Al contrario, interpretar la voluntad de Schopenhauer como un «no poder no querer», como un eterno querer que produce un proceso infinito en el pasado y en el futuro, llevaría a la desesperación, pues suprimiría la posibilidad de una liberación del impulso insensato de la voluntad. Pero, afortunadamente, según Hartmann, mientras que es ló-

---

artículos y recensiones referentes a ella; la duodécima edición data de 1923 (*cf.* Weyembergh, 1977, p. 4 y Gerratana, 1988, p. 391). En 1877, D. Nolen escribió al inicio del prefacio de la edición francesa: «El éxito del libro cuya traducción ofrecemos al público francés, puede ser vista como el acontecimiento filosófico más considerable que se haya producido en Europa desde hace diez años» (Hartmann, 1877. p. v).

gicamente posible admitir la infinitud en el futuro, sería contradictorio considerar el mundo desprovisto de un inicio y, en consecuencia, infinito en el pasado. En efecto, en ese caso, el instante presente sería el resultado de una infinitud, es decir, una *contradictio in adjecto* (Hartmann, 1877, p. 529). Y en esta «demostración», Hartmann introduce —sin citar su fuente y sobre todo sin recordar el contexto antinómico al que pertenecen— los argumentos que Kant utilizaba para demostrar la primera antinomia cosmológica. Ésta es la demostración kantiana:

> Tesis: «El mundo tiene un comienzo en el tiempo y también está limitado con respecto al espacio». Demostración: «En efecto, si admitimos que el mundo no tiene comienzo en el tiempo, entonces hasta cada momento dado ha transcurrido una eternidad y, en consecuencia, una serie infinita de estados sucesivos de las cosas que hay en el mundo. Ahora bien, la infinitud de una serie consiste, precisamente, en que esta serie no puede terminarse jamás mediante una síntesis sucesiva. Por tanto, es imposible una serie infinita ya transcurrida [de estados] del mundo y, en consecuencia, constituye una condición necesaria de la existencia del mundo el que éste haya tenido un comienzo. Esto es lo que era preciso demostrar antes de nada» (Kant, *Crítica de la razón pura*, B 454).

Hartmann conoce la crítica de la que Schopenhauer había hecho objeto a esta argumentación kantiana, demostrando que es muy posible y no contradictorio desarrollar una infinitud en el pasado a partir del presente y que, por tanto, no es lógicamente necesario postular un inicio del mundo.

> El sofisma consiste en lo siguiente: al principio Kant examinó pura y simplemente el caso en que la serie de los estados no tendría comienzo; pero, abandonando súbitamente esta simple hipótesis, se puso a razonar sobre el caso en que la serie de los estados no tendría tampoco fin, sería infinita; entonces, demuestra lo que nadie pone en duda, a saber, que semejante hipótesis está en contradicción con la idea de un todo acabado y que, sin embargo, todo instante presente puede ser considerado como el fin del pasado. Objetaremos a Kant que siempre podemos concebir el fin de una serie que no tiene comienzo, que eso no tiene nada de contradictorio; lo contrario es verdadero también; podemos concebir el comienzo de una serie que no tiene fin (Schopenhauer, 1942, II, p. 93).

No obstante, Hartmann objeta que el movimiento regresivo supuesto por Schopenhauer no es posible sino para el pensamiento: sigue siendo simplemente un «postulado ideal» al que no corresponde ninguna realidad y que «no nos enseña nada sobre el proceso real del mundo, que se desarrolla en sentido inverso de ese retorno hacia atrás del pensamiento». Hartmann afirma que si admitimos

la realidad del tiempo y del proceso (lo que no es el caso en Schopenhauer), es preciso reconocer, si no queremos correr el riesgo de caer en el concepto contradictorio de una infinitud culminada, que el proceso debe estar limitado en el pasado y, por tanto, que dicho proceso debe haber tenido en el pasado un inicio absoluto: «La infinitud que sigue siendo para el pensamiento, en su movimiento regresivo, un postulado ideal al cual no puede corresponder ninguna realidad, debe conducir a un resultado determinado en el mundo, cuyo proceso es, al contrario, un movimiento progresivo; y aquí sale a la luz la contradicción» (Hartmann, 1877, p. 529).

De hecho, en ese pasaje «sale a la luz» que Hartmann no nos ofrece una demostración, sino más bien una petición de principio. En efecto, en el concepto del proceso del mundo está contenido analíticamente el del inicio del mundo. No pueden, por tanto, ser demostrados el uno a partir del otro. En segundo lugar, si rechazamos la idealidad del tiempo de Schopenhauer no estamos, sin embargo, lógicamente forzados a aceptar la realidad del proceso del mundo, como lo sostiene Hartmann. Según Hartmann, si el tiempo es real, entonces, debe haber en él un proceso del mundo con un inicio y un fin absolutos. Hartmann pasa directamente del tiempo negado en Schopenhauer al tiempo orientado.

En lo que concierne al fin del mundo, nos hallamos, según Hartmann, en la misma situación: nuestro inconsciente filósofo demuestra el fin del mundo a partir de la idea de progreso y... viceversa, cayendo de nuevo en una petición de principio:

> Si la idea del progreso es incompatible con la afirmación de una duración infinita del mundo en el pasado, puesto que en esta infinitud pasada habrían debido producirse ya todos los progresos imaginables (lo que es contrario a la idea misma del progreso actual), no podemos asignar tampoco al proceso universal una duración infinita en el porvenir. En este caso, como en el otro, se suprimiría la idea misma del progreso hacia un objetivo determinado; y el proceso del mundo se parecería al trabajo de las Danaides (Hartmann, 1877, p. 495).

Nietzsche, citando ya ese pasaje en la época de la Intempestiva sobre la historia (1874), tuvo la ocasión de poner en evidencia la dialéctica admirable de ese «bribón de todos los bribones» que, mediante sus argumentos coherentes, pone en evidencia los absurdos en los que cae toda teleología[33].

[33] *Cf.* el § 9 de la *Segunda consideración intempestiva* y el FP 29 [52] de 1873: «Hartmann es importante porque, siendo consecuente, mata la idea de un proceso del mundo».

Pero si el proceso del mundo conduce, según Hartmann, a un estado final absolutamente idéntico al estado inicial, eso significa que, en conclusión de la aventura cósmica del inconsciente, estamos todavía asediados por el espectro de una nueva volición y de un nuevo inicio del proceso del mundo. Ahora bien, esto plantea un problema serio en el interior del sistema de Hartmann, comprometiendo la posibilidad de una liberación definitiva de la existencia y del sufrimiento. Por ese motivo, nuestro filósofo, en uno de los últimos capítulos de su obra, «Los últimos principios», se esfuerza cuidadosamente en calcular el grado de probabilidad de un despertar de la facultad volitiva del inconsciente. Dado que la voluntad es completamente libre, incondicionada y atemporal, la posibilidad de una nueva volición es debida únicamente al azar (en el sentido rigurosamente matemático del término) y equivale por tanto a ½. Hartmann hace notar además que si la voluntad estuviera sumergida en el tiempo, la probabilidad de la repetición sería igual a 1 y el proceso del mundo debería *necesariamente* volver a empezar de nuevo en un eterno retorno que suprimiría completamente la posibilidad de una liberación definitiva (*cf.* Hartmann, 1877, p. 538). Afortunadamente, no es el caso pues, según la notable lógica de Hartmann, el proceso del mundo se desarrolla en el tiempo, pero la voluntad originaria está fuera del tiempo. Al contrario, podemos incluso afirmar, según una visión completamente hartmanniana del cálculo de probabilidades, que cada nuevo inicio disminuye progresivamente la probabilidad del inicio siguiente: sea *n* el número de veces en que la voluntad se realiza, la probabilidad de una nueva realización es $1/2^n$. «Pero está claro que la probabilidad $1/2^n$ disminuye a medida que crece *n*, de modo que esta probabilidad bastaría para tranquilizarnos en la práctica» (Hartmann, 1877, p. 540).

3.3. Dühring y Caspari: necesidad y rechazo de la repetición

Ahora entendemos mejor cuál era el sentido de la polémica de Caspari contra Hartmann en las páginas 444-445 de *Der Zusammenhang der Dinge* que hemos descrito más arriba. Caspari, retomando el argumento de la infinitud *a parte ante*, afirmaba con ello que en la infinitud del tiempo ya transcurrido, si un estado final fuese posible ya habría debido tener lugar y todo movimiento habría cesado. Pero eso no ha sido el caso, puesto que el mundo se mueve todavía. En efecto, lejos de disminuir con cada repetición, la probabilidad de un nuevo comienzo es siempre igual a 1 y entraña *forzosamente* la repetición de lo mismo: así el proceso del mundo de Hartmann, en lugar de evolucionar hacia un objetivo, se mueve

en realidad en un círculo. Pero ese infinito movimiento circular representa, según Caspari, la más gigantesca perversión ética imaginable y por sí solo vale como refutación definitiva de toda la filosofía de Hartmann. Ésta es una traducción del pasaje central de esas dos páginas de Caspari:

> Admitamos que sea posible, gracias a la ayuda de un *deus ex machina*, suponer la existencia de este acontecimiento místico en el interior de la esencia estúpida e inconsciente del mundo. Pero es incompatible con el desarrollo efectivo de la historia que, en el curso de la eternidad, el muy deseado estado final de la superación de todas las estupideces e ilusiones no se haya producido ya desde hace mucho tiempo. Si planteamos la hipótesis de que en un proceso hay un inicio, entonces, deberá haber también un final. Pero entonces, en el curso de la eternidad, ese proceso habría debido producirse ya hace mucho tiempo o bien haberse repetido mil veces. Si se hubiera producido hasta el final, entonces la nada debería estar aquí hoy. Si, al contrario, el estúpido azar de la creación de la individuación se repitiese siempre, es decir, hasta el infinito en el curso de la eternidad, entonces la continuación, después de infinitos pasos en falso, del mismo paso en falso en el futuro infinito, no es solamente probable, sino segura. Es decir, que a través del proceso no alcanzaríamos ningún verdadero final en el Nirvana y que a la estúpida voluntad del mundo le ocurriría lo mismo que a Tántalo con su manzana. Eso nos demuestra que esta teoría sobre el mal en el mundo es *la más absurda*, pues para tenerlo todo (a través de la eliminación de cualquier sufrimiento, incluso el más pequeño) rechaza el universo entero y no gana *absolutamente nada*.

Con estas palabras, Caspari adoptaba una posición en la polémica que oponía a Eugen Dühring y a Eduard von Hartmann, los filósofos alemanes más célebres de la época, a propósito de la posibilidad de un nuevo comienzo del proceso mundo después del estado final[34]. En el «esquematismo del mundo» contenido en su *Cursus der Philosophie*, Eugen Dühring excluyó la infinitud del espacio y la infinitud regresiva del tiempo, salvaguardando solamente la posibilidad de una infinitud del tiempo en el futuro (Dühring, 1875, pp. 82-83). Pero, después de haber trazado «la imagen real del universo», había detenido por un instante la edificación de su sistema para esbozar la *falsa* imagen del universo que se crea cuando la «imaginación irreflexiva» proyecta en la infinitud temporal

[34] Caspari evocó ya esta polémica en las páginas 283-287 de su *Zusammenhang der Dinge* en las que resumía los argumentos de los dos «dogmáticos» sobre la necesidad de un inicio del mundo y sobre su rechazo de la infinitud *a parte ante*.

regresiva un juego eterno de mutaciones. Parecería posible pensar que, del mismo modo que se pasa del estado originario indiferenciado al movimiento de la materia, podemos volver en el futuro a un estado idéntico al estado originario e —insinúa Dühring haciendo alusión a Hartmann— «Habría incluso una manera de pensar para la que esta concordancia de comienzo y fin podría representar una gran atracción» (Dühring, 1875, p. 83).

Pero si el proceso del mundo conduce a un estado idéntico al estado originario, continua Dühring, el cálculo probabilista de Hartmann no bastara para hacerlo escapar al nuevo comienzo y, consecuentemente con las «necesidades absolutas de lo real», una repetición infinita de las mismas formas deberá tener lugar *necesariamente*[35]. Y en este punto Dühring hace intervenir una objeción ética: esta «extensión colosal del intervalo temporal» conducirá, en efecto, a la humanidad hacía una indiferencia general por el futuro, volviendo insensibles sus impulsos vitales: «Pues es evidente que los principios que vuelven la vida atrayente, no van de la mano con la repetición de las mismas formas» (Dühring, 1875, p. 84). Dühring rechaza en consecuencia el sistema hartmanniano pues éste lleva necesariamente a una visión del mundo antivital: a la lamentable repetición de lo mismo en un futuro infinito. El eterno retorno de lo idéntico es para Dühring (como lo será para Caspari) la indeseable consecuencia ética que vuelve falsa, fútil y absurda la filosofía de Hartmann. La diatriba de Dühring se acaba con una severa advertencia:

> Guardémonos *[Hüten wir uns]*, en todo caso, de semejantes imprudencias frívolas; porque la existencia del universo, habiéndose dado de una vez por todas, no es un episodio indiferente entre dos estados nocturnos, sino el único fundamento sólido y luminoso a partir del cual podemos realizar nuestras deducciones y nuestras previsiones (Dühring, 1875, p. 85).

El 7 de julio de 1881[36], Nietzsche había hecho que su hermana le enviara a Sils-Maria el *Curso de Filosofía* de Dühring y en su ejemplar trazó una línea y un punto de exclamación en el margen en

[35] Señalemos de paso que Dühring no se apoya en la infinitud *a parte ante* para poner de relieve la necesidad de la repetición en el sistema de Hartmann, como lo hará Caspari. Al contrario, ve el sistema de Hartmann como el producto mismo de ese tipo de infinitud. Esto se explica por el hecho de que Dühring tiene el deber de proteger *su propio* proceso del mundo, su propia teleología, de la fuerza destructora del argumento de la infinitud *a parte ante*.

[36] Nietzsche releyó seguidamente esta obra a lo largo del verano de 1885 (véase la carta a Gast del 23 de julio) y citó también a Dühring en 1884

ese pasaje en que Dühring prevenía contra el eterno retorno: *hüten wir uns*. La parodia asoma la nariz...

3.4. La «burrada» de los átomos biológicos

Antes de volver a Nietzsche es preciso recordar que, con el argumento de la infinitud *a parte ante*, Otto Caspari pretendía luchar contra otro tipo de hipótesis, más científicas que filosóficas, que predecían el fin del mundo por muerte térmica. En 1874 había publicado un librito titulado *La hipótesis de Thomson de un estado final de equilibrio térmico en el universo, aclarada desde un punto de vista filosófico*, en el cual atacaba las cosmologías mecanicistas y materialistas de su época en nombre de una visión organicista y teleológica de la totalidad de los fenómenos naturales. En ese libelo, Caspari consideraba el universo no como un mecanismo físico (aunque fuere de un tipo particular), sino como un gran organismo vivo, es decir, como una «comunidad de partes éticas». La línea de demarcación entre orgánico e inorgánico había sido, en principio, abolida por los descubrimientos recientes de la biología y Caspari trataba de pasar de una visión de lo orgánico como máquina a la del cosmos como organismo. Había, en consecuencia, retomado las objeciones de Robert Mayer, Friedrich Mohr, Carl Gustav Reuschle, contra Thomson, Helmholtz y Clausius, así como la polémica de Leibniz contra Descartes, que le permitía simplificar y reducir a su propio punto de vista el debate en curso.

Hermann von Helmholtz, en su célebre obra *Sobre la conservación de la fuerza* (1847) dividió la totalidad de la energía del universo en energía potencial y en energía cinética, afirmando la convertibilidad recíproca total entre ambas. William Thomson, en 1853, precisó que existe un subconjunto de la energía cinética, el calor, que, una vez generado, no es completamente reconvertible en energía potencial o en alguna otra forma de energía cinética. Pero, dado que la reconversión (parcial) del calor en trabajo no es posible sino en un intervalo de temperatura, mientras que el calor tiende a pasar de los cuerpos más calientes a los más fríos difundiéndose a temperatura uniforme en el espacio, entonces esto viene a significar que el universo tiende a un estado final de completa cesación de las transformaciones energéticas, del movimiento, de la vida: «Si miramos hacia el porvenir, nos encontramos con que el fin de este mundo, en cuanto lugar de vida para el hombre y para cualquier

---

y en 1888 a propósito del problema cosmológico (FP 26 [383] 1884 —con HARTMANN y MAINLÄNDER— y 14[188] 1888).

otro ser vivo o vegetal que actualmente lo habite, es, desde un punto de vista mecánico, inevitable»[37].

Contra la predicción adelantada por el mecanicismo de Thomson, Caspari utilizaba el argumento de la infinitud *a parte ante*: «no es difícil demostrar que el universo, que existe desde hace una eternidad, se habría hundido ya en una situación de completo equilibrio de todas sus partes» (Caspari, 1874, p. IV). Por tanto, si cada mecanismo alcanza un estado de equilibrio y si el universo no lo ha alcanzado todavía en la infinitud temporal ya transcurrida, entonces el universo no puede ser considerado como un mecanismo, sino como una comunidad de partes que han seguido, en lo que concierne a su movimiento, no una ley mecánica, sino un imperativo ético. Los átomos de Caspari (que recuerdan a los de la *Monadología* de Leibniz) se presentan de ese modo como una especie de mónadas biológicas, provistas de estados interiores. Cada átomo obedece al imperativo ético de participar en la conservación del organismo general y sigue en su movimiento no sólo la simple interacción física, sino también una ley dictada a priori a través de la cual el equilibrio térmico, resultado ineluctable de toda interacción puramente mecánica, se evita.

> Para resolver las dificultades mencionadas más arriba, es preciso volver a Leibniz al menos en aquello que nos permite elevar los átomos al nivel de *átomos biológicos*, es decir, al nivel de una suerte de mónadas que, por una parte, están por supuesto sometidas a las interacciones físicas reales, pero que, en cambio, obedecen a la ley de una autoconservación atómica interna. Esta ley les prescribe seguir ciertas direcciones del movimiento a través de las cuales se impide la formación de esas tendencias de movimiento que, a través de su aumento ilimitado, llevarían al universo, considerado solamente desde un punto de vista mecánico, hasta un estado de completo equilibrio de todas sus partes; estado al que el universo, una vez agotada la capacidad de conservar el movimiento en cada una de sus partes, quedaría seguidamente condenado para toda la eternidad (Caspari, 1874, p. V).

El universo no es pues un reloj que necesite ser recargado o una máquina de vapor próxima al agotamiento de su carburante. Es, al contrario, según las palabras de Leibniz: «un reloj que se carga por sí mismo, parecido al organismo que busca su alimento. [...] El universo en sí no es un puro mecanismo, un mecanismo muerto. «¡No!, exclama Leibniz contra Descartes: el universo está

[37] *Cf.* Thomson, 1854, p. 37, véase también Thomson, 1852.

compuesto de parte a parte por una fuerza independiente que no le llega del exterior» (Caspari, 1874, pp. 8-9).

Si en el ejemplar de Nietzsche esta última frase no mereció más que una señal al margen, la cita precedente de Caspari se ve revalorizada en dicho ejemplar con un enorme «*Esel*» («Burro») seguido por dos puntos de exclamación.

En efecto, después de haber leído el primer libro de Caspari, *La correlación de la cosas*, Nietzsche quiso leer también su libelo contra la hipótesis de Thomson, así como toda una serie de estudios que encontró citados en las páginas de *La correlación de las cosas*. Los textos y las lecturas de Nietzsche nos muestran que, desde antes de 1881, su información sobre los problemas cosmológicos era lo suficientemente amplia[38]. Pero, durante el verano de 1881,

[38] Nietzsche encontró una exposición de esos problemas, desde 1866, leyendo un capítulo de la primera edición de *La historia del materialismo* de Friedrich Albert LANGE. En su curso sobre «Los filósofos preplatónicos» (1872), había trasladado el devenir heraclíteo a escala cósmica, citando, según estas páginas de Lange, el pasaje de Helmholtz dedicado a la disipación de la energía y extraído de la célebre conferencia *Sobre la acción recíproca de las fuerzas de la naturaleza* (*cf.* NIETZSCHE, 1994, p. 149 y nota; LANGE, 1866, pp. 388-389). *La antigua y la nueva fe* de Strauss le había proporcionado, en 1872, el ejemplo de una cosmología materialista basada en el primer principio de la termodinámica. El mismo año, encontró en ZÖLLNER (*Sobre la naturaleza de los cometas*) un modelo de solución organicista al problema de la muerte térmica, así como una discusión sobre la conformación del espacio (*cf.* ZÖLLNER, 1872, pp. 299 y ss. y 313 y ss.; Nietzsche tomó prestada esta obra de la biblioteca de Basilea el 6 de noviembre de 1872 y, seguidamente, el 28 de marzo de 1873, el 2 de octubre de 1873 y el 13 de abril de 1874). El 28 de marzo de 1873, tomó prestado el libro de Friedrich MOHR, *Teoría general del movimiento y de la fuerza* (1869), donde pudo leer un profundo análisis de los problemas de la teoría mecánica del calor. El libro de Balfour STEWART (1875), que Nietzsche adquirió el 20 de enero, y cuyo resumen había comenzado en el cuaderno U III 1 en el transcurso del verano de 1875 (*cf.* FP 9[2]), estaba íntegramente dedicado a la conservación de la energía. En lo que concierne a la antinomia cosmológica kantiana, Nietzsche encontró su refutación detallada en Schopenhauer (en la crítica a la filosofía kantiana en apéndice a *El mundo como voluntad y representación*, después en *Parerga und Paralipomena*, I, § 13, pp. 98 y ss.) y, como he recordado más arriba, en el parágrafo 9 de la *Segunda intempestiva* (1874) se burlaba de los paralogismos mediante los cuales Hartmann pretendía demostrar la necesidad del fin del mundo. Nietzsche pudo encontrar una crítica similar a la suya en Bahnsen (1872, p. 82) que, después de haber recordado el argumento schopenauheriano según el cual «todo lo que puede ocurrir en un tiempo infinito, debería haberse producido ya desde hace mucho tiempo», evidenciaba la *petitio principi* hartmanniana (Nietzsche tomó prestado el libro de Bahnsen en la biblioteca de Basilea el 5 de diciembre de 1871, el 26 de abril y el 5 de marzo de 1872). Además, Nietzsche adquirió, el 26 de mayo de

en el momento en que «surgió en el horizonte» de su pensamiento la idea del eterno retorno, Nietzsche se aplica más intensamente en este tipo de lecturas. En mi opinión, la fuente principal que da curso a esas reflexiones es muy concretamente *La correlación de las cosas* de Caspari, que Nietzsche se había hecho traer a St. Moritz a través de su editor (véase la carta a Schmeitzner del 21 de junio de 1881). En el capítulo titulado «La filosofía contemporánea de la naturaleza y sus orientaciones», estudio sobre las filosofías de la naturaleza de Gustav Vogt y de Alfons Bilharz, Nietzsche halló una representación del estado entonces actual de las controversias cosmológicas, así como algunas indicaciones bibliográficas y, en la carta a Overbeck del 20-21 de agosto de 1881, rogó a su amigo que le enviase los volúmenes siguientes, que había visto citados en el libro de Caspari:

> Querría pedirte que me compres algunos volúmenes en las librerías:
> 1. O. Liebmann, *El análisis de la realidad* [citado por Caspari en las páginas 215 y 223].
> 2. O. Caspari, *La hipótesis de Thomson* (Stuttgart, 1874, Horster) [citado por Caspari en las páginas 33 y 51].
> 3. A. Fick, «Causa y efecto» [citado por Caspari, entre comillas, en la página 39 y, como una «obra que hizo época», en la página 51].
> 4. J.G. Vogt, *La fuerza*, Leipzig, Haupt & Tischler 1878 [citado por Caspari en las páginas 28-29, ampliamente discutido en las páginas 41-48].
> 5. Liebmann, *Kant y sus epígonos* [citado por Caspari en la página 58]. [...]
> ¿Se encuentran en la Asociación de lectura de Zurich (o en la biblioteca) los «Philosophischen Monatshefte»? Necesitaría el volumen 9 del año 1873 [citado por Caspari en las páginas 80, 82 y 93] y también del año 1875 [citado por Caspari, también sin número de volumen, en las páginas 128 y 134]. Y, además, la revista *Kosmos*, volumen I [citado por Caspari en las pp. 36, 51, 146, 180, 182 y 378].
> ¿Existe una edición completa de los *Discursos* de Dubois-Reymond? [citados por Caspari en las páginas 20, 420 y 486].

Nietzsche pide además el libro de Afrikan Spir, *Pensamiento y realidad*, que releía periódicamente cuando se ocupaba de cues-

1875, el *Cursus* de Dühring que se había propuesto leer durante el verano (*cf.* FP 8 [3] de 1875). Las fechas de los préstamos de Nietzsche de la biblioteca de Basilea se han extraído del catálogo publicado en 1994 por Luca Crescenzi.

tiones especulativas[39]. Una vez recibidos los volúmenes, se entrega inmediatamente a la lectura del libelo de Caspari contra Thomson y su primera reacción, ya lo hemos visto, fue tachar de burrada la hipótesis caspariana de mónadas biológicas que estarían en condiciones de garantizar la conservación del movimiento. Reacción que se encuentra también en el margen en la página de Caspari, pero que está asimismo acompañada de un fragmento escrito en el cuaderno M III 1 («El error más profundo consiste en afirmar que el universo es un organismo. [...] ¡Cómo es posible! ¡Así, lo inorgánico sería incluso el desarrollo y la decadencia de lo orgánico! ¡Qué burrada!») y seguido por otro fragmento probablemente dirigido también contra Caspari:

> El *equilibrio pleno* tiene que ser o algo en sí imposible o se dan las transformaciones de la fuerza antes de que dicho equilibrio en sí posible se haya dado. — Atribuir al ser el «sentimiento de autoconservación» ¡Locura! ¡Y a los átomos la «búsqueda de placer y displacer!»[40].

[39] Sobre la lectura de Spir en los años 1873, 1877, 1881, 1885, me permito remitir a D'Iorio, 1993. Es preciso señalar que en la obra de Caspari, además de los libros que no conocía y que pide a Overbeck, Nietzsche pudo encontrar citados y discutidos los pasajes cosmológicos de ciertos libros con los cuales había ya tenido algo que ver, por ejemplo, las obras de Strauss, Hartmann, Dühring, Zöllner. En las páginas 101 y 116-117, por ejemplo, Caspari cita el pasaje de *La antigua y la nueva fe* de Strauss como un hermosísimo ejemplo de una cosmología antiteleológica. En el ensayo «Hartmann, Dühring y Lange, los filósofos del presente», Nietzsche encontró una refutación del dogmatismo de Hartmann y de Dühring a propósito de la infinitud *a parte ante* y del origen del mundo, acompañada de la crítica de Vaihinger. En la página 256 y después en las páginas 423 y ss., Nietzsche pudo encontrar una discusión sobre la forma del espacio en cuatro dimensiones en Zöllner, etc. Si a estos textos añadimos la obra de Proctor, *Nuestro punto de vista en el universo*, *La mecánica del calor* de Mayer y el *Curso de filosofía* de Dühring, podemos hacernos una idea de los temas y de los interlocutores de los que y con los cuales Nietzsche hablaba durante los largos paseos cerca del lago de Sils y ya por la tarde, en su casa, en la tranquilidad del entorno más fascinante del mundo, en medio de un «eterno idilio heroico» (*cf.* los fragmentos póstumos 11[24] de 1881, las cartas a Gast del 10 y 16 de abril de 1881, la carta a Elisabeth Nietzsche del 7 de julio de 1881 y la carta a Gast del 8 de julio de 1881).

[40] El primer fragmento citado fue publicado solamente en el aparato crítico *alemán* de *La gaya ciencia* (KSA vol. 14, p. 253), el otro es el FP 11[265] de 1881. La atribución a los átomos de estados internos y del sentido de la autoconservación es uno de los fundamentos de la filosofía de Caspari. Eso, en la época, estaba bastante extendido, por ejemplo en Zöllner, Fechner, Fick. Véase Caspari (1881) al menos en las páginas 126-127, 287, 344, 347, 422, 441. Nietzsche, a partir del fragmento FP 11[108], fragmento anterior a

El 26 de agosto, encontramos en M III 1, un plan nuevo para una obra sobre el eterno retorno: *Mediodía y eternidad* (FP 11[195]). En los fragmentos inmediatamente posteriores, Nietzsche retoma sus reflexiones cosmológicas mezcladas con un diálogo constante con Caspari y con una severa crítica de su organicismo. A propósito de la teoría atomística de Demócrito —que, como dice Dante, «*il mondo a caso pone*»—Caspari escribió que se trata o bien de una teleología encubierta o bien de una teoría contradicha por la experiencia (*cf.* Caspari, 1881, p. 124).

Pues, si un mundo gobernado por el azar hubiera logrado evitar hasta ahora el estado de máximo equilibrio, no podríamos decir que es realmente ciego; debería haber estado regido por alguna forma de teleología. Y, al contrario, si no estuviera guiado por ningún principio teleológico, debería haber alcanzado *ya* el estado de máximo equilibrio y la cesación del movimiento; pero entonces permanecería todavía inmóvil, mientras que la experiencia nos prueba precisamente lo contrario.

Nietzsche se refiere a esos argumentos de Caspari cuando escribe, en el fragmento póstumo 11 [201], que el organicismo es un «politeísmo encubierto», una sombra moderna de Dios y vuelve contra Caspari la objeción de la infinitud *a parte ante*: si el cosmos hubiera podido llegar a ser un organismo, ya se habría vuelto tal.

> La variante científica y moderna del creer en Dios es creer que *el universo es un organismo:* lo que me repugna. O sea, ¡que lo cabalmente extraordinario, la desviación indescriptible, lo orgánico, lo que sólo percibimos en la superficie de la Tierra, resulta ser lo esencial, lo universal, lo eterno! ¡Se humaniza una vez más la naturaleza! ¡Y con las mónadas que constituyen el organismo del universo se introduce un politeísmo encubierto! ¡Capaz de prever! Mónadas ¡que saben cómo evitar ciertos efectos mecánicos posibles, como sería el equilibrio de las fuerzas! ¡Fantasías! Si el universo pudiera llegar a ser un organismo, ya lo sería.

Pero, objetaba Caspari, si no hay intencionalidad en los átomos ¿qué ha impedido hasta ahora (e impedirá para siempre, puesto que hasta ahora ha transcurrido una infinitud temporal) que se alcance un estado de equilibrio? Si en la infinitud «*deben producirse todas las combinaciones posibles*, incluso la combinación correspondiente al estado de equilibrio habría debido producirse, esto está en contradicción con los *hechos de la experiencia*» (Caspari, 1881,

la idea del retorno, escribe de manera lapidaria, refiriéndose probablemente a Caspari: «¡No existe el instinto de autoconservación!».

p. 136). Nietzsche, que en su ejemplar del libro de Caspari colocó dos señales en el margen de esta frase, responde precisamente a esta objeción en el fragmento póstumo 11[245] distinguiendo, entre las configuraciones de la fuerza, las que son solamente posibles y las que son reales. El equilibrio de fuerzas, la muerte térmica, es uno de los casos posibles, pero no se ha alcanzado nunca y no se alcanzará jamás, en consecuencia, no es un caso real:

> Si alguna vez, cuando fuera, se hubiera alcanzado el equilibrio de fuerzas, aún duraría: así pues, jamás se ha dado. El estado actual *desmiente* la suposición. Si se supone que ha habido una vez un estado absolutamente igual al actual, la suposición *no* queda refutada por el estado actual. Entre las infinitas posibilidades *tiene que* haberse dado ese caso, pues hasta ahora ha transcurrido ya una infinitud. Si el equilibrio fuera posible, tendría que haber sobrevenido ya. - Y si el estado actual ya fue, entonces también el que dejó su lugar a éste y el estado anterior - de donde se deduce que *existió* también una segunda y una tercera vez, etc. - del mismo modo que volverá a existir una segunda y una tercera vez, etc. - innumerables veces, hacia adelante - y hacia atrás. Es decir, todo devenir se mueve en la repetición de un número determinado de estados completamente iguales [...]. El reposo de las fuerzas, el equilibrio es un caso concebible: pero no se ha dado, y, por lo tanto, el número de las posibilidades es mayor que el de las realidades. - El que no retornara nada igual no es algo que pueda explicarse por el azar, sino sólo por la existencia de una intencionalidad ínsita en la esencia de la fuerza: pues, dando por supuesta una masa enorme de casos, es más probable que salga por azar *una jugada igual* que el que jamás salga igual.

Tratemos pues de releer la página que sigue al primer esbozo del eterno retorno, con la que iniciábamos nuestro análisis y que comenzaba con la advertencia: «Guardaos de decir (*Hütet euch zu sagen*) que el mundo es un ser vivo». Ahora eso está mucho más claro: *Hüten wir uns* es la fórmula que Eugen Dühring utilizaba al final de su refutación del sistema del mundo de Eduard von Hartmann, que él consideraba como un sistema antivital, *pues* llevaba lógicamente a la repetición de lo idéntico; Dühring exclamaba: «Guardémonos de semejantes imprudencias frívolas». El organicismo es la respuesta de Otto Caspari al problema de la disipación de la energía y de la muerte térmica del universo y al de cualquier forma de teleología. Contra Dühring, contra Hartmann, pero también contra la extensión al Universo del segundo principio de la termodinámica, Caspari sostiene que el mundo no podrá alcanzar jamás el estado final porque está compuesto por una especie de átomos biológicos. Nietzsche participa con Caspari en su crítica de

la teleología y los argumentos que utiliza contra el estado final del universo coinciden con los de Caspari. Salvo que Nietzsche considera el organicismo como la última forma de antropomorfismo, como un politeísmo disfrazado que rechaza con todas sus fuerzas.

Parodiando la fórmula de Dühring, *Hüter win uns*, Nietzsche estigmatiza y refuta las falsas representaciones del universo, tales como el organicismo de Caspari, el mecanicismo de Thomson, el proceso del mundo de Hartmann y de Dühring y extrae de ese debate los argumentos para su idea del eterno retorno de lo idéntico. La lectura de algunos otros fragmentos del cuaderno M III 1 nos confirma que no se trata de una casualidad, sino de un sutil juego intelectual.

> Guardémonos *[hüten wir uns]* de atribuir a este movimiento circular una *pretensión*, un objetivo cualesquiera: o de considerarlo, en función de nuestras necesidades, *aburrido*, tonto, etc. Con certeza en él se da el sumo grado de sinrazón, así como lo contrario: mas no hay por qué medirlo de ese modo, racionalidad e irracionalidad no son predicados del todo. - Guardémonos *[hüten wir uns]* de pensar *la ley de este círculo como algo devenido*, según la falsa analogía del movimiento circular que se da *dentro de* un círculo: *no* es que al principio hubiera caos y luego poco a poco movimiento más armónico y al final un movimiento circular de todas las fuerzas: más bien es todo eterno, no devenido: si hubo un caos de fuerzas, también era el caos eterno y reaparecía en todo círculo. El *movimiento circular* no es nada que haya *devenido*, es la ley originaria, del mismo modo que la *cantidad de fuerza* es la ley originaria, sin excepción ni transgresión. Todo devenir se da en el interior del movimiento circular y la cantidad de fuerza; así pues, no servirse de la falsa analogía de los ciclos que se hacen y se deshacen, p. ej., de las estrellas o la pleamar y la bajamar, el día y la noche, las épocas del año, para caracterizar el movimiento circular eterno. (FP 11[157] 1881).
>
> ¡Guardémonos *[hüten wir uns]* de enseñar dicha doctrina como si fuera una religión inesperada! Tiene que ir infiltrándose lentamente, generaciones enteras deben laborar en ella y reproducirse - para que se convierta en un gran árbol que dé sombra a toda la humanidad que esté por venir ¡Qué son ese par de milenios que ha durado el cristianismo! (FP 11[158] 1881).
>
> La cantidad de fuerza del universo es *limitada*, no «infinita»: ¡guardémonos *[hüten wir uns]* de semejante desenfreno del concepto! En consecuencia, el número de situaciones, transformaciones, combinaciones y desarrollos de dicha fuerza será ciertamente enorme y en la práctica *«inconmensurable»*, pero en todo caso también limitado, no infinito. Mas si el tiempo en que el universo ejerce su fuerza es probablemente infinito, es decir, si la fuerza es eternamente igual y actúa eternamente: - hasta este momento ha transcurrido ya una infinitud, es decir, han tenido que *darse* ya

> todos los desarrollos posibles. *En consecuencia*, el desarrollo actual ¡tiene que ser una repetición y lo mismo el que dejó su lugar a éste y el que siga a éste y los anteriores y los posteriores! Todo se ha dado ya innúmeras veces, por cuanto la situación global de la fuerza siempre retorna. (FP 11[202] 1881).
>
> ¡Guardémonos *[hüten wir uns]* de creer que el universo tiene la tendencia a alcanzar ciertas *formas*, que pretende ser más bello, más perfecto, más complicado! ¡Todo eso no es sino humanización! Anarquía, feo, forma - son conceptos inadecuados. Para la mecánica no hay nada imperfecto. (FP 11[205] 1881)[41].

Esta última frase parece dar una suerte de primacía a la mecánica sobre el organicismo y, efectivamente, la visión mecánica es para Nietzsche seguramente más plausible y menos antropomórfica que el organicismo. Pero, en realidad, frente a las dos imágenes que dominan en las discusiones cosmológicas de su época, la máquina y el organismo, Nietzsche pretende restituir a la naturaleza su carácter polimorfo, proteiforme, no estructurado, caótico, cuya sanción más poderosa, en cuanto principio no teológico y no teleológico, es la teoría del eterno retorno. Tal es la primera de las «nuevas batallas» que se abren ante quienes hayan adquirido consciencia de las consecuencias de la muerte de Dios. En el tercer libro de *La gaya ciencia*, que en los borradores llevaba por título *Gedanken eines Gottlosen*, *Pensamientos de un sin Dios*, después del célebre aforismo contra las sombras de los dioses, el aforismo 109 resume magistralmente la discusión con las principales tendencias de la cosmología de su época. Se titula: *Hüten wir uns*...

> ¡Guardémonos! Guardémonos de pensar que el mundo es un ser vivo. ¿Hacia dónde iba a extenderse? ¿De qué iba a alimentarse? ¿Cómo podría crecer y multiplicarse? Sabemos, más o menos, qué es lo orgánico: ¿vamos acaso a volver a interpretar lo indeciblemente derivado, tardío, raro y casual que percibimos actualmente en la corteza de la tierra como lo esencial, lo uni-

[41] Véase entre otros el FP 11[201] 1881 que ya hemos tenido ocasión de citar y el otro borrador del aforismo 109 de *La gaya ciencia* en la página 18 de M III 1 (publicado en la KSA, vol. 14, p. 254). A propósito de concordancias textuales, nos parece interesante destacar que en FP 11[148], primera exposición del eterno retorno sucesiva al primer esbozo, y redacción preparatoria del célebre aforismo 341 de *La gaya ciencia*, Nietzsche retoma el título del libro de Caspari: «Y entonces volverás a encontrar de nuevo cada uno de los dolores y cada uno de los placeres, cada uno de los amigos y cada uno de los enemigos, cada una de las esperanzas y cada uno de los errores, cada brizna de hierba y cada rayo del sol, la completa correlación de todas las cosas [*den ganzen Zusammenhang aller Dinge*]».

versal, lo eterno, como hacen los que califican de organismo al universo? Me produce repugnancia. Guardémonos ya de creer que el universo sea una máquina; es seguro que no está construido para que alcance un objetivo y, aplicándole el término «máquina», le tributamos un honor demasiado elevado. Guardémonos de presuponer, absolutamente y por todas partes, algo tan bien conformado como el movimiento cíclico de nuestras estrellas vecinas; echar un simple vistazo a la Vía Láctea suscita ya dudas y nos hace preguntarnos si no habrá allí movimientos mucho más rudimentarios y mucho más contradictorios, así como estrellas que sigan eternamente trayectorias con caídas rectilíneas y otras cosas semejantes. El orden astral en que vivimos es una excepción; ese orden y la considerable duración que ha producido posibilita a su vez la excepción de las excepciones: la formación de lo orgánico. El carácter general del mundo es, por el contrario, el de un caos para toda la eternidad, caos no en el sentido de la ausencia de necesidad, sino, al contrario, en el sentido de la ausencia de orden, articulación, forma, belleza, sabiduría y comoquiera que llamemos a nuestros antropomorfismos estéticos. Juzgando desde el punto de vista de nuestra razón, los intentos fallidos son, con mucho, los que constituyen la regla, las excepciones no son el objetivo secreto, y todo el carillón *[Spielwerk]* de la caja de música repite eternamente su música, que no merece jamás calificarse como melodía, - y en última instancia incluso el término «intento fallido» es ya una humanización que encierra un reproche. Ahora bien, ¡cómo podríamos censurar o elogiar al universo! Guardémonos de achacarle insensibilidad o sinrazón *[Herzlosigkeit und Unvernunft]* o sus contrarios, ¡no es perfecto, ni bello, ni noble *[edel]*, y no quiere llegar a ser nada de todo eso, no pretende en absoluto imitar al hombre! ¡No le afecta en modo alguno ninguno de nuestros juicios estéticos y morales! No tiene tampoco instinto de conservación ni, de manera general, ningún otro instinto en absoluto; tampoco conoce leyes. Guardémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. No hay sino necesidades: no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que transgreda. Si sabéis que no hay objetivos, también sabéis que no hay casualidad: pues la palabra «casualidad» sólo tiene sentido en referencia a un mundo de objetivos. Guardémonos de decir que la muerte es lo contrario de la vida. El ser vivo no es sino una especie de lo muerto y una especie muy rara. - Guardémonos de pensar que el mundo crea eternamente algo nuevo. No hay sustancias con una duración eterna; la materia es un error, igual que lo es el Dios de los eléatas. Pero, ¿cuándo acabaremos de una vez con nuestra prudencia y nuestra circunspección? ¿Cuándo, en consecuencia, dejarán de ensombrecernos todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo habremos desdivinizado la naturaleza por entero? ¡Cuándo nos será lícito empezar a *naturalizarnos*, nosotros los hombres, en medio de la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente liberada!

Ya no es preciso volver sobre el «¡Guardémonos! » que, por sí mismo, vuelve sin cesar y estructura este aforismo. Querría solamente señalar algunos de los otros indicios textuales que corresponden a los términos alemanes entre paréntesis, que revelan el enorme grado de intertextualidad con que está tejido este aforismo y confirman su relación con el debate cosmológico contemporáneo. Nietzsche utiliza el término *Spielwerk*, «mecanismo de una caja de música», «carillón», como muy bien traduce Patrick Wotling y, en ese contexto, se trata a la vez de una alusión al eterno retorno y al término *Räderwerk*, que significa «rueda dentada», «engranaje», y que era utilizado sin cesar por Caspari contra el esquematismo del mundo de Dühring. En lo que concierne a la insensibilidad y a la sinrazón del universo, un borrador de este aforismo en la página 74 de M III 1 nos explicita una vez más la referencia a Hartmann y a Caspari:

> Guardémonos de denigrar el valor de la existencia por el hecho de que situemos la «insensibilidad» *[Herzlosigkeit]* en la esencia del ser, la ausencia de piedad, la sinrazón *[Unvernunft]*, la falta de sentimiento noble *[Mangel an edlem Gefühl]*, etc. - como lo hacen los pesimistas [Nietzsche se refiere a Hartmann], y en el fondo también los monádicos [como Caspari con sus mónadas biológicas], etc. Debemos representarnos el universo de manera completamente mecánica y no racional, de manera que *no pueda verse afectado por ningún predicado con valor estético o moral.* - no pretende nada, no quiere volverse más perfecto, ni más bello, ni más noble, etc. - Casp<ari>, p. 288, se encomienda de manera ignominiosa al «sentimiento disuasivo *[abmahnende Gefühl]*»![42].

La página 288 de *La correlación de las cosas*, a la que Nietzsche se refiere, sigue inmediatamente a la crítica de los sistemas de Dühring y Hartmann:

> A quien observa con calma esos edificios cósmicos, tal y como los presentan Dühring y Hartmann, se le contrapone el sentimiento de que en el mundo él mismo representa verdaderamente un papel muy importante. Ese sentimiento *[Gefühl]* es exactamente el que le disuade *[mahnt]* con una voz clara y le empuja a alejarse de esta presunta divinidad inconsciente que construye mundos sin poder renunciar a ellos por compasión y, al mismo tiempo, le disuade *[mahnt]* de concebir el universo y sus partes como un estado comunista, gobernado de la manera más insensible *[herzlosester Weise]*, que hace prisioneros a todos sus miembros y les obliga a seguir al

[42] En el manuscrito, ese fragmento está precedido por el fragmento póstumo 11[265] de 1881 que hemos citado más arriba.

> *unísono* [en italiano en el texto], a partir de ese momento desprovistos de un sentimiento individual, al Moloch de un engranaje insensible *[gefühllosen Räderwerkes]*[43].

Pero Nietzsche, a partir de una estrecha polémica entre aquellos que pasan por ser los grandes filósofos de la época, supo trazar una imagen del universo como «*chaos sive natura*» (como lo llamaba parodiando a Spinoza) que nos hace reflexionar todavía hoy. Para Nietzsche, se trata, en primer lugar, de volver consciente a la humanidad de su propia fuerza estructuradora, creadora, y que estuvo en el origen de todas las cualidades «vueltas a encontrar» sucesivamente en la naturaleza. «¿No debió *imaginarse* Prometeo, en primer lugar, que había *robado* la luz y expiar su crimen para descubrir finalmente que había creado la luz por *su propio deseo de luz* y que no solamente el hombre, sino también *el dios* eran la obra de *sus* manos, de la arcilla moldeada por sus manos? ¿Y que todas las cosas no son sino imágenes del creador de imágenes?», nos dice el aforismo 300 de *La gaya ciencia*, lo que explica asimismo el final que el aforismo 109, que acabamos de citar, decía ya en sus primeras pruebas: «Prometeo no se ha liberado todavía de su buitre!», es decir, no ha descubierto todavía el origen humano de sus imágenes del universo.

El análisis de los manuscritos nos muestra cómo Nietzsche supo reunir, condensar, resumir a veces en una palabra o en un juego de palabras el resultado de su discusión con todo un debate que hoy ha caído completamente en el olvido pero que, restituido gracias al análisis de los manuscritos y de las lecturas del filósofo, nos da la clave para comprender la génesis y el sentido del eterno retorno. La interpretación filosófica no puede obviar este estudio genético que nos prohíbe, en primer lugar, la utilización de compilaciones de fragmentos póstumos y obras falsas como *La voluntad de poder*, que nos lleva a utilizar una edición fiable como la de Colli y Montinari y, sobre todo, a volver al estudio de los manuscritos. Pues, de otro modo, como hemos mostrado en el caso de uno de los más célebres y más inteligentes interpretes de Nietzsche, no saldremos jamás del círculo vicioso de los contrasentidos.

[43] La utilización de *herzlos* es muy frecuente en Caspari (cinco veces en la página 287, dos veces en la página 288, después en la página 445, etc.), en las páginas 287-288 encontramos también cuatro veces *gefühllos*, tres veces *werthlos* y en la p. 287 *edles Gefühl*.

4. Epílogo: el tiempo cíclico de Ludwig Boltzmann

Después de la visión del eterno retorno que, como hemos mostrado, se apoyaba en una estructura argumentativa nutrida de ecos del debate científico y filosófico en curso durante la época, Nietzsche tenía previsto dedicarse durante diez años al estudio de las ciencias físicas para completar su formación y para adquirir los medios intelectuales que le permitieran fundamentar mejor su doctrina y volver seguidamente a la producción filosófica como maestro del eterno retorno.

Ese proyecto fracasó, sobre todo, por el «asunto» con Lou von Salomé y por algunas vicisitudes de la «trinidad» formada con Paul Rée. Al borde del suicidio, el filósofo retomó la vía de la escritura y creó a su doble, Zaratustra, ofreciendo una exposición dramática del eterno retorno en el interior de una gran tragedia del conocimiento que es al mismo tiempo una feroz parodia de todos los libros sagrados. Esta forma de presentación no es contradictoria con una enunciación del eterno retorno desde el punto de vista de una filosofía de la naturaleza o de la física. Nietzsche pensaba que era preparatoria y, a propósito del *Zaratustra,* decía haber escrito el vestíbulo de su filosofía.

Como conclusión de este estudio, querría recordar que las controversias sobre la muerte térmica del universo continúan durante el final del siglo XIX y al comienzo del XX, independientemente de la filosofía de Nietzsche, y que la solución científica definitiva al problema de la muerte térmica se encuentra en la teoría estadística de la termodinámica de Ludwig Boltzmann, incluso si, en general, no se ha insistido bastante sobre este punto.

La teoría de Boltzmann se sitúa en la tercera fase del debate sobre la termodinámica y la cosmología. La publicación de la breve memoria de Thomson, *Sobre una tendencia universal de la naturaleza hacia la disipación de la energía mecánica,* marcó en 1852 el inicio de las controversias científicas sobre el problema de la disipación de la energía y abrió la primera fase del debate, cuyas premisas son las *Reflexiones sobre la potencia motriz del fuego* de Sadi Carnot (1824) y cuya conclusión está representada por una memoria recapitulativa de Clausius sobre el concepto de entropía en 1865. La segunda fase se inició en 1867 cuando, durante el cuadragésimo primer congreso de sabios y médicos alemanes, Clausius pronunció una conferencia *Sobre el segundo principio de la teoría mecánica del calor*, en la que los resultados de sus propias investigaciones sobre la termodinámica fueron aplicados al universo. Es cierto que ya Helmholtz, en la célebre conferencia de 1854, anunció las consecuencias cósmicas del segundo princi-

pio, pero la intervención de Clausius tuvo un enorme impacto en la cultura alemana, porque, en nombre del segundo principio de la termodinámica, Clausius negaba vigorosamente la posibilidad de considerar el universo como un ciclo eterno que se auto-regenera, un *ewiger Kreislauf* en el seno del cual fuerza y materia están en transformación perpetua, como lo había afirmado hasta entonces el materialismo de los sabios y de los filósofos. A partir del 1867, el debate sobre los principios de la termodinámica tuvo un gran alcance y una enorme resonancia en el seno de la cultura europea.

En las dos primeras fases, el *mecanicismo* de Thomson predice la muerte térmica del universo. Por el contrario, en la tercera fase, cuyas características están bien resumidas en el artículo de Poincaré sobre «el mecanicismo y la experiencia», publicado en 1893 en la *Revista de metafísica y de moral*, se produjo un desplazamiento del sentido del término «mecanicismo»[44]. En consonancia con el clima apocalíptico de este período dominado por el «renacimiento del idealismo», la «superación del materialismo científico» (Ostwald) y la «bancarrota de la ciencia» (Brunetière), el paradigma mecanicista que acompañó al nacimiento de la ciencia moderna era discutido en razón del segundo principio de la termodinámica. En efecto, según el teorema de la cuasi-periodicidad de los movimientos de los sistemas mecánicos demostrada por Poincaré en el marco del problema de los tres cuerpos (Poincaré, 1890), un sistema mecánico debe evolucionar siguiendo un movimiento cuasi-periódico de manera que siempre retorne (a condición de esperar un tiempo suficiente) al estado inicial.

> Un teorema fácil de establecer nos enseña que un mundo limitado, sometido a las meras leyes de la mecánica, volverá a pasar siempre por un estado muy próximo a su estado inicial. Al contrario, según las leyes experimentales admitidas (si les atribuimos un valor absoluto y queremos extraer sus consecuencias hasta el final), el universo tiende hacia cierto estado final del que ya no podrá salir. En ese estado final, que será una especie de muerte, todos los cuerpos estarán en reposo y a la misma temperatura (Poincaré, 1893, pp. 534-537).

El teorema de Poincaré parece estar, por tanto, en desacuerdo con el segundo principio de la termodinámica, que prevé un

[44] En los textos de historia de la ciencia, cuando se habla de extensión cósmica del segundo principio de la termodinámica y de muerte térmica, de mecanicismo y de eterno retorno, no se refieren en general más que al sentido que esos términos tenían en esta tercera fase.

movimiento unidireccional de los fenómenos naturales hasta la detención total del universo entero. Wilhelm Ostwald, así como toda la corriente energetista, sostenía que los principios de la termodinámica constituían unas leyes fundamentalmente nuevas, que no podían ser reinterpretadas en el seno de la física tradicional y que deberían servir como bases para una ciencia nueva que acepte como axiomas la diversidad cualitativa de la energía y su tendencia a la degradación.

Contra el energetismo, y con el fin de restablecer los fenómenos entrópicos en el marco teórico del mecanicismo, Boltzmann introduce el concepto de probabilidad en física, no como instrumento de cálculo, sino como principio explicativo. En la termodinámica estadística de Boltzmann, el aumento de la entropía supuesto por Clausius se reinterpreta como aumento del desorden molecular. De esta manera, es posible explicar en términos mecanicistas la evolución de los sistemas cerrados con valor entrópico creciente, sin conceder una validez absoluta al segundo principio de la termodinámica. Además, no hay que temer la muerte térmica del universo, pues el estado de equilibrio no será jamás completo, sino más bien estadístico, permitiendo la posibilidad de fluctuaciones hacia estados menos probables.

Las críticas de Boltzmann señalaron, sin embargo, que esta hipótesis generaba dos paradojas: la de la reversibilidad (*Umkehreinwand*) y la de la repetición (*Wiederkehreinwand*). No nos ocuparemos más que de la segunda paradoja, puesto que no se trata sino del eterno retorno. Ernst Zermelo, apoyándose en el teorema de Poincaré citado más arriba, objetaba a Boltzmann que en su modelo del universo, después de un tiempo muy largo pero finito, el sistema volvería al estado inicial (Zermelo, 1896). Respondiendo una primera vez a Zermelo, Boltzmann evita implicarse directamente en las cuestiones cosmológicas y se limita a observar que el tiempo de recurrencia en el caso de los sistemas termodinámicos concretos puede ser extremadamente largo. Por ejemplo, un centímetro cúbico de gas, en condiciones normales de temperatura y presión, ¡necesita $10^{10^{19}}$ años para alcanzar una configuración molecular idéntica a la del inicio! Pero después de una réplica de Zermelo, Boltzmann trazará, en un nuevo artículo, un cuadro cosmológico que retomará a continuación, en conclusión de sus célebres *Lecciones sobre la teoría de los gases* (Boltzmann, 1897 y 1895-1898).

En ese cuadro, Boltzmann considera el universo como un sistema cerrado con entropía constante, en el interior del cual se producen fluctuaciones, se crean islas de entropía negativa. Nuestro sistema solar debe su origen a una de esas fluctuaciones. La entro-

pía de nuestro sistema solar, como precisamente lo había señalado Clausius, se incrementa continuamente a medida que este último se aproxima al estado de caos y de muerte térmica del resto del cosmos. Pero, en otras zonas del universo, vuelven a nacer nuevas fluctuaciones y nuevas islas, de manera que la muerte térmica no se generaliza jamás. Se trata de una grandiosa imagen cósmica, en la que el sistema solar y la chispa de vida que se encendió en el planeta tierra, no son sino una fluctuación de orden en el interior de una tendencia entrópica dominante. La vida y el orden en el que se basa son excepciones, formas transitorias en el seno de lo informe, islas de *cosmos* destinadas a ser pronto reabsorbidas por el *caos*. Según el teorema de Poincaré, nuestra isla deberá volver a nacer, desarrollarse y morir innumerables veces de manera siempre idéntica; ha sido así una infinitud de veces durante la eternidad pasada y será así igualmente una infinitud de veces durante toda la eternidad por venir.

En ese marco, el problema del tiempo adquiere una dimensión singular. Para el cosmos en su totalidad, no existe dirección privilegiada. El sistema está en equilibrio termodinámico y las dos direcciones del tiempo son indistintas, así como el «arriba» y el «abajo» en el espacio. Pero, en cada mundo, un testigo puede definir el pasado y el futuro según la evolución entrópica.

> Podemos representarnos el mundo como un sistema mecánico compuesto por un número enorme de componentes y con una duración temporal tan desmesuradamente larga que las dimensiones de nuestro firmamento sean minúsculas con relación a la extensión del universo y sus dimensiones temporales sean minúsculas con relación a su duración. En este universo reina casi por todas partes el equilibrio térmico y, en consecuencia, la muerte. Pero aquí o allá se hallan unos dominios relativamente pequeños, de la dimensión de nuestra galaxia (los llamaremos *mundos individuales*), que, en una duración relativamente corta del orden de varias eras, se alejan sensiblemente del equilibrio térmico. [...] Este método me parece ser el único que nos permite concebir el segundo principio de la termodinámica, la muerte térmica de cada mundo individual, sin acarrear una modificación irreversible del universo entero después de un estado inicial determinado hasta un estado final. [...] Podremos reírnos de esto, pero deberemos sin embargo admitir que esta imagen del universo es una imagen aceptable, libre de contradicciones internas y útil, pues nos abre varias perspectivas nuevas e incita no solamente a la especulación, sino también a la experimentación como ninguna otra teoría puede hacerlo (Boltzmann, 1898, vol. II, § 90, pp. 256-259).

Boltzmann acepta la «paradoja» de la recurrencia como una consecuencia legítima de la concepción probabilista de la ter-

modinámica. Podemos rechazarla por razones éticas, podemos situarla entre las especulaciones abstractas o entre las fantasías cósmicas, pero no la podemos rechazar desde un punto de vista rigurosamente científico.

Traducción de Cristina Rodríguez Marciel

5. Referencias Bibliográficas

BAHNSEN, Julius

1872 *Zur Philosophie der Geschichte. Einer kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Principien*, Berlin, Dunker, 1872.

BORSCHE, Tilman; GERRATANA, Federico; VENTURELLI, ALDO (éds.)

1994 *«Centauren-Geburten». Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin-New York, de Gruyter, 1994.

BRUSOTTI, Marco

1992 «Die "Selbstverkleinerung des Menschen" in der Moderne. Studie zu Nietzsches "Zur Genealogie der Moral"», *Nietzsche-Studien*, 21 (1992), pp. 81-136.

1997 *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosopohie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von* Morgenröthe *bis* Also sprach Zarathustra, Berlin-New York, De Gruyter, 1997, 703 p.

BOLTZMANN, Ludwig

1998 *Vorlesungen über Gastheorie*, Leipzig: Barth 1895 (I vol.), 1898 (II vol.).

1897 «Zu Hrn. Zermelos Abhandlung "Über die mechanische Erklärung irreversibler Vorgänge"», *Wiedemann Annalen*, 60 (1897), pp. 392-398.

Colli / Montinari

1972 «Stato dei testi di Nietzsche», *Il Verri*, n. 39/40 (1872), pp. 58-68.

CRESCENZI, Luca

1994 «Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879)», *Nietzsche-Studien*, 23 (1994), pp. 388-441.

DELEUZE, Gilles

1962 *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF (nous citons d'après la 2.ᵉ éd. de 1998), 232 p.

1965 *Nietzsche*, Paris, PUF (nous citons d'après la 11ᵉ éd. de 1997), 101 p.

1967 (éd.), *Nietzsche*. Actes du colloque de Royaumont du 4 au 8 juillet 1964, Paris, Les éditions de Minuit, 1967, 287 p.

1968 *Différence et répétition*, Paris, PUF (nous citons d'après la 9.ᵉ éd. de 1997), 409 p.

DÜHRING, Eugen

1875 *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebengestaltung*, Leipzig, Koschny, 1875.

D'IORIO, Paolo

1993 «La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir», *Nietzsche-Studien*, 22 (1993), pp. 257-294.

1995a *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, Pantograf, 1995, 400 p.

1995b «Cosmologie de l'éternel retour», *Nietzsche-Studien*, 24 (1995), pp. 62-123.

GERRATANA, Federico

1988 «Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmanns-Rezeption Nietzsches», *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), pp. 391-433.

GONCOURT, Edmond et JULES HUOT DE

1887 *Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire. Deuxième volume, 1862-1865*, Paris, Charpentier, 1887, 340 p.

GRODDECK, Wolfram

1991 «"Vorstufe" und "Fragment". Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie», in Martin Stern (éd.) *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung*, Tübingen, Niemeyer, 1991, pp. 165-175.

HARTMANN, Eduard von,

1877 *Philosophie de l'Inconscient*, traduite de l'allemand et precédée d'une introduction par D. Nolen, Paris, 1877, 2 vol.

HELMHOLTZ, Hermann von

1847 *Über die Erhaltung der Kraft. Eine physikalische Abhandlung*, in *Wissenschaftliche Abhandlungen*, 3 vol., Leipzig, Barth 1882, I, pp. 12-75.

LANGE, Friedrich Albert

1866 *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, Baedeker, 1866.

LEOPARDI, Giacomo

1993 *Petites œuvres morales*, Paris, Allia, 1993, 252 p.

1982 Canti. Avec un choix de Œuvres morale, Paris, Gallimard, 1982, 248 p.

MONTINARI, Mazzino

1996 *«La volonté de puissance» n'existe pas*, texte établi et postfacé par Paolo D'Iorio, Paris, éditions de l'éclat, 1996, 191 p.

MOHR, Friedrich

1869 *Allgemeine Theorie der Bewegung und Kraft als Grundlage der Physik und Chemie*, Braunschweig: Vieweg, 1869.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang

1974 «Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht», *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), pp. 1-60.

1995 «"Der Willer zur Macht" als Buch der "Krisis"», *Nietzsche-Studien*, 24 (1995), pp. 223-260.

1998 *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance.* Textes réunis et précédés de «Le Monde de la volonté de puissance» par Patrick Wotling, traduit de l'allemand par Jeanne Champeaux, Paris, Editions allia, (1998), 181 p.

NIETZSCHE, Friedrich

KGW *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin- New York, de Gruyter, 1967 sq.

KSA *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Berlin- New York, de Gruyter / München DTV, 1980.

OP *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968 sq.

1983 *Ainsi parlait Zarathoustra*, tr. fr. par Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1983.

1993 *Œuvres*, édition dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Laffont, 1993.

1994 *Les philosophes préplatoniciens*, (P. D'Iorio et F. Fronterotta éds., tr. fr. de Nathalie Ferrand), Combas, éditions de l'éclat, 1994, 395 p.

1997 *Le Gai Savoir*, tr. fr. par Patrick Wotling, Paris, GF Frammarion, 1997.

PINTO, Louis

1995 *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en*

France, Paris, Seuil, 1995, 205 p.

POINCARÉ, Henry
1893 «Le mécanisme et l'expérience», *Revue de Métaphysique et de Morale*, I, 1893, pp. 534-537.
1890 «Sur le probleme des trois corps et les équations de la dynamique», *Acta Mathematica*, 13, 1890, pp. 1-271.

SCHOPENHAUER, Arthur
1942 *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 8ème éd., 1942.
1851 *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, in *Sämtliche* Werke, édité par *A. Hübscher*, Mannheim, Brockhaus, 1988, qui reproduit la pagination de la première édition auquelle se refèrent nos citations.

STEWART, Balfour
1875 *Die Erhaltung der Energie*, Leipzig, Brockhaus, 1875.

THOMSON, William (Lord Kelvin)
1852 «On a universal tendency in nature to the dissipation of mechanical energy», *Transactions of the Royal Society of Edimburgh*, 19 avril 1852, 20 (1850/1853), partie 3, pp. 139-142 ; et dans *Mathematical and Physical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press ,1882-1911, I, pp. 511 sq.
1854 «On Mechanical Antecedents of Motion, Heat, and Light» in *British Association Report*, Parte II, 1854, et dans *Mathematical and Physical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1882-1911, II, pp. 34 sq.

TREIBER, Hubert
1996 «"Das Ausland" - Die "reichste und gediegenste Registratur" naturwissenschaftlich-philosophischer Titel in Nietzsches "idealer Bibliothek"», Nietzsche-Studien, 25 (1996), pp. 394-412.

VAIHINGER, Hans,
1875 «Der gegenwärtige Stand des kosmologischen Problemes», *Philosophische Monatshefte*, 11 (1875), Leipzig, pp. 193-219.

WAGNER, Richard
1910 *Une communication à mes amis*, dans *Œuvres en prose* (13 vol.), VI, Paris, Delagrave, 1910, tr. fr. de *Eine Mittheilung an meine Freunde* (1851), dans *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, IV, Leipzig, Siegel, 1907.

WEYEMBERGH, Maurice
1977 *F. Nietzsche et E. von Hartmann*, Brussel, Vrije Universiteit Brussel, 1977, 231 p.

Wundt, Wilhelm,
1877 «Über das Kosmologische Problem», *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, I, Leipzig, 1877, pp. 80-136.

ZERMELO, Ernst
1896 «Über einen Satz der Dynamik und die mechanische Wärmetheorie», *Wiedemann Annalen*, 57 (1896), pp. 485-494.

ZÖLLNER, Johann Carl Friedrich
1872 *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*, Leipzig, Engelmann, 1872.

Figuras del ultrahombre (*Übermensch*) nietzscheano

Diego Sánchez Meca
UNED, Madrid

1. Über: más allá del nihilismo

El *Übermensch* nietzscheano no es ni el hombre superior en sentido biológico-darwiniano-nazi, ni el funcionario de la técnica en el sentido heideggeriano, ni la libertad fuera del texto del flujo de los significantes en sentido derridiano, ni el hombre finalmente liberado y reconciliado consigo mismo como lo interpretó en su día Vattimo. Por ejemplo, esta última interpretación, contenida en *El sujeto y la máscara*, Vattimo interpreta al *Übermensch* nietzscheano como la figura del hombre finalmente liberado, en sentido político, en una especie de escatología final de la historia. El problema principal es que esta liberación presupone, inevitablemente, atribuir a Nietzsche una tesis que él rechaza explícitamente muchas veces: la de la existencia de una naturaleza humana a liberar de la alienación a la que las instituciones de la civilización necesariamente le condenan. Esta interpretación de Vattimo nació y tuvo éxito al calor del auge que el marxismo y los partidos comunistas alcanzaron en los años sesenta y setenta del pasado siglo, como reacción al fascismo. En la ideología marxista-comunista, y de izquierdas en general, estaba entonces muy viva esta idea de una liberación final del ser humano alienado, una vez que la lucha del proletariado alcanzara, por fin, ese ideal supremo de la justicia social que era la sociedad sin clases.

Sin duda, se trató de una interpretación sugerente que, atribuída a Nietzsche, servía, al menos, para rescatarlo de las garras del nazismo y hacerlo asimilable a los jóvenes de mi generación. Pero se trataba de una interpretación con muy escaso fundamento porque esa naturaleza humana, cuya alienación habría que superar mediante la crítica y la lucha contra las desigualdades y la injusticia

social, no es, en realidad, para Nietzsche, otra cosa que el presupuesto teológico básico del cristianismo y de toda su historia de la salvación. La figura del *Übermensch* en la obra de Nietzsche tiene que ser interpretada en íntima conexión con la temática del nihilismo, entendido como pérdida del valor absoluto de las verdades, las normas, los ideales, los fines y los valores en los que se asienta el mundo moderno con todas sus ideas modernas, entre ellas incluídos el sistema democrático y la ideología socialista.

Nietzsche ve tanto en el socialismo como en la democracia moderna la expresión más plena del nihilismo, en la medida en que con estas dos cosas culmina y concluye justamente la escatología cristiana y su idea de la redención y de la salvación. Concretamente el socialismo no es sino la última versión y máscara del cristianismo, puesto que se proclama como redención de la totalidad del hombre en cuanto superación de la inmediatez empírico-contingente de su figura integrándola en la realidad del Estado total. Por eso, en el pensamiento socialista-comunista, el individuo no se puede resistir como imparcialidad apolítica frente a lo político, que debe concluirse dialécticamente en ese Estado total-totalitario. Cuando se leen atentamente los textos políticos de Nietzsche, se puede ver con claridad que es justamente contra ese Estado total-totalitario contra el que la figura del *Übermensch* intenta sugerir una perspectiva distinta, e incluso opuesta, de otro modo de organización política de los centros de fuerza, o sea, de los individuos. La relación política del individuo con el Estado no se comprendería ya como una redención de la dignidad del origen común y, por tanto, del fundamento sagrado de la igualdad de todos, sino simplemente como un convenio de mutuas cesiones y beneficios guiado por el puro interés.

Por tanto, el *Übermensch* nietzscheano es, ante todo, el hombre que conoce, que ha experimentado hasta el fondo el nihilismo de la cultura moderna y lo ha superado, incluído, por tanto, también el nihilismo de la ideología socialista y sus valores. Y eso es lo que le lleva a postular un tipo de organización política en el que el vínculo de subordinación o de pertenencia de los individuos al Estado no es más que un contrato libremente firmado, y no la subordinación basada en una jerarquía natural verdadera y justificada por una visión metafísico-teológica de la historia. De modo que cuando Nietzsche afirma que el *Übermensch* es el individuo que, habiendo experimentado en sí mismo el nihilismo consumado, no cree ya en ninguna verdad y ama sólo la vida, está afirmando una cosa muy concreta, a saber: que ante una ley, una verdad, o una norma moral, el *Übermensch* ya no ve en ella más que el poder

contingente y pragmático de quien la ha promulgado. O dicho esto también de otra forma: si el vínculo social del individuo con el Estado no es más que el del interés, entonces es que el Estado no es más que un mero instrumento del hacerse valer del propio derecho. Esto contradice entonces la tradicional relación de veneración teológicamente fundada de piedad entre el individuo y el Estado o la nación, considerada como la madre patria, o como la encarnación del destino de un pueblo, o como ese absoluto incondicionado en el que Hegel traducía en lenguaje metafísico la idea teológica de la Iglesia cristiana como reino de Dios en la tierra.

Para Nietzsche, en cambio, el Estado no es más que una mera organización pragmática en la que luchan una concurrencia de intereses y de derechos. Y lo que caracteriza al *Übermensch* es que no siente ya la exigencia de nuevos valores que vuelvan a sacralizar y a hacer necesarias y absolutas las normas y las leyes desde nuevos puntos de vista. Es decir, si en algo se distingue la figura del *Übermensch* y algo la caracteriza específicamente frente al nihilista que no ha superado aún el nihilismo es que se queda en la desacralización sin más, o sea, en que no sustituye el deber-ser de la verdad o de la ética con nuevos valores en sí, universales y obligatorios para todos, sino que lo que sustituye a ese deber es simplemente la negativa, sin más, a seguir hablando de fines y a seguir reintroduciendo la perspectiva de los valores como imperativos categóricos absolutos que regulen la convivencia y hagan de la sociedad una Iglesia, o sea, un rebaño.

2. El hombre renaturalizado

Así pues, el *Übermensch*, como mera figura hipotética de un modo alternativo de existencia «más allá» (*über*) o «después» del nihilismo, no es sino la otra cara de la crítica radical que Nietzsche dirige a la cultura occidental y el negativo del hombre decadente y nihilista. Lo primero que hay que aclarar, por tanto, es lo que distingue, en último término, al nihilista como individuo enfermo y decadente de nuestra cultura moderna, del *Übermensch* como hipótesis de una existencia que ha superado ya esa enfermedad y que, en consecuencia, se ofrece como imagen ideal de la gran salud del cuerpo. De las escasas pistas que da Nietzsche para saber qué es el *Übermensch*, una de las más seguras es justamente esta de identificarlo como exponente de la gran salud del cuerpo. Por lo que hay enseguida que preguntarse: ¿qué es eso de la gran salud del cuerpo y en qué consiste? Consiste en la capacidad de dominar la hipersensibilidad, o sea, en el poder de subyugar el propio caos

que somos, y que sería lo que el decadente enfermo nihilista no es capaz de conseguir. O sea, lo que distingue al *Übermensch* frente al hombre decadente y débil es su voluntad de hacerse ley, su voluntad de imponer al devenir los caracteres del ser, que es lo que Nietzsche ve reflejado en el gran estilo del arte clásico.

Tal es el sentido de la oposición que Nietzsche señala entre el arte clásico, como arte de la salud, frente al arte romántico de Wagner, dominado por la hiperexcitabilidad, el descontrol y la fragilidad nerviosa. La función del buen arte debería ser —dice Nietzsche— dominar, reconducir a la unidad de una forma bella y apolínea, el más rico y caótico caos pulsional dionisíaco posible, en el que luchan y se oponen multitud de tensiones, motivos e impulsos, pasiones, gustos y preferencias. Todo eso es lo que el gran artista logra dominar y reconducir a unidad de una forma bella. La diferencia entre el arte de la salud y el de la enfermedad está, pues, en esta acción de dominar y no reprimir. La mesura de las formas apolíneas propias del gran estilo clásico, imagen, para Nietzsche, del *Übermensch*, no es jamás la negación de la sensibilidad, sino la victoria de un poder que conserva la vitalidad de los sentidos y sabe producir con ella bellas armonías, formas, ritmos, etc. Por eso el *Übermensch* y su creatividad no son sino el contrapunto crítico del ascetismo platónico-cristiano-schopenhaueriano del hombre decadente, y como tal, adopta la imagen de una fiesta en la que la voluptuosidad y la sensualidad se dominan y se presentan de una forma sublimada. Lo que diferencia, en suma, al *Übermensch* del individuo decadente y nihilista es que, en vez de eliminar lo sensible, las pasiones, lo instintivo, en vez de reprimir todo eso para convertirse en un fantasma cada vez más artificial y contradictorio, apuesta por un reforzamiento y mutuo potenciamiento de la unidad indisoluble en él de lo sensible y lo inteligible, de lo natural y lo cultural. Esto es lo que significa el *Übermensch* como hombre renaturalizado, como hombre que ha vuelto a encarnar en sí mismo, en cierto modo, ese texto primordial del *homo-natura*.

Precisamente una de las principales ideas que desarrolla Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, y en concreto, en el capítulo titulado «La moral como contranaturaleza», es la idea de que pensar al ser humano fuera ya de las ideas de la metafísica significa pensarlo como una unidad natural en vez de como una dualidad cuerpo-alma, materia-espíritu o razón-sensibilidad. O sea, el espíritu, el alma, la razón, el yo, la conciencia, no son cosas separadas del cuerpo, sino aspectos del ser humano concebido como un todo organizado de la misma vida de la que está constituído el universo. Como es evidente, en esta idea Nietzsche reformula, y al mismo

tiempo transforma en un sentido original, algo básico que había aprendido de Schopenhauer, y es que la vida, en cuanto voluntad inconsciente y sin finalidad, tiene en la conciencia y en el mundo de la representación su expresión más superficial. De modo que la conciencia o el espíritu, no sólo no están separados del cuerpo y de los impulsos inconscientes como si formasen dos mundos distintos, tal como siempre ha sostenido el dualismo metafísico, sino que son la manifestación de fuerzas cuya lógica y cuyo funcionamiento pertenecen a una especie de «razón superior» que es la que gobierna al cuerpo, y a la que Nietzsche llama, en varios lugares de su obra, *das Selbst*, «el sí mismo» para distinguirlo del yo consciente. Toda la conservación y el desarrollo de la vida en los seres orgánicos tienen como condiciones básicas de su dinamismo estos impulsos o instintos respecto de los cuales la conciencia no es más que una estructura secundaria, una especie de subproducto que no deja de depender nunca de esas otras fuerzas instintivas que son las que realmente deciden.

A partir de estas premisas Nietzsche extrae ya una importante conclusión: lo que ha caracterizado sustancialmente a la cultura europea y occidental, y en concreto a su moral, es que se ha interferido entre la vida y el instinto poniendo en medio unos ideales que niegan la vida. Entonces, puesto que lo que determina realmente el comportamiento de los individuos no es la interiorización consciente y racional de las ideas aprendidas ni de los valores morales sino los dispositivos pulsionales que son los instintos, ésta debe ser la perspectiva a cuya luz debe analizarse y enjuiciarse el sentido y el alcance de la propuesta nietzscheana de una transvaloración o inversión de la moral (empresa por antonomasia del *Übermensch*), como hipótesis de una situación en la que formuláramos nuevos valores que surgieran, no de la negación y el desprecio de la vida, sino de su afirmación, de su aceptación y de su aprobación. Ante esto, se puede alegar que a lo que conduce inmediatamente esta inversión nietzscheana de la moral europea partiendo de la afirmación dionisíaca de la vida es, pura y llanamente, a postular formas de conducta inmorales, o sea, conduce abiertamente a un inmoralismo. ¿Por qué? Pues porque lo que Nietzsche hace es presentar, como cosas incompatibles, la subordinación obligatoria de los individuos a la universalidad de la ley moral, por un lado, y la afirmación de uno mismo y de la vida, por otro.

En un individuo cuyo comportamiento es voluntad de poder afirmativa, lo que se expresarían serían impulsos desde los que él se constituye en centro de fuerza que necesariamente se ejerce como algo individual y egoísta. Es decir, afirmar la vida consiste,

dice Nietzsche, en mandarse a sí mismo, o sea, en encontrar en uno mismo el principio de la autosuperación continua, en crearse uno su propia ley y no tener más ley que la necesidad de autosuperación interna a la propia voluntad de poder. Y lo que significaría, en este contexto, la muerte de Dios y el advenimiento final del nihilismo es, como decíamos antes, justamente que no hay ya ningún valor absoluto que pueda seguir imponiéndose a la voluntad individual, ni apelando a lo trascendente ni tampoco apelando a lo trascendental, al modo como trató de hacer Kant. De modo que la libertad que simboliza el *Übermensch* no es la autonomía moral kantiana en una sociedad normativizada de individuos libres, sino el ejercicio de la voluntad fuerte y afirmativa que encuentra sólo en sí misma su motivación y su ley. Cualquier voluntad individual que se viera obligada a someter su energía y su poder a algo externo, como pueden ser leyes morales universales o normas de conducta iguales para todos, se debilitaría y decaería.

Nietzsche pone como ejemplo de ésto la definición tradicional de la acción virtuosa como acción no egoísta, y habla de cómo el cristianismo ha subrayado lo admirable que es el sacrificio de uno mismo por el bien de los demás, la renuncia como resistencia y negación en uno mismo de las propias inclinaciones naturales e instintivas en favor del bienestar y de la felicidad de los otros. Hecho esto, añade la siguiente observación: En un planteamiento moral que buscara solamente un modo óptimo de socialización, esta definición de virtud no tendría nada de criticable. Ahora bien, ¿cómo trata de conseguir este altruismo la moral cristiana? Pues para que la abnegación funcione y el sacrificio de sí mismo sea efectivo, hace del placer, en general, una meta egoísta y condenable como primer motivo o como última finalidad de cualquier acción que quiera presentarse como virtuosa. Y entonces, al condenar así el placer como impresentable, toda la variedad de impulsos naturales hacia el placer que sentimos como fuerzas incoercibles, no se dominan, sino que se enmascaran, se reprimen, se camuflan bajo la apariencia de una búsqueda de fines moral o socialmente aceptables, semiocultos en realidad detrás de todo género de hipocresías neuróticas. El bien y el mal, lo bueno y lo malo de cualquier moral, no son, en última instancia, sino lenguaje cifrado de determinados impulsos corporales que traduce un dinamismo concreto del trasfondo orgánico corporal entre impulsos de vida e impulsos de muerte. Por tanto, las acciones buenas o malas, las virtudes y los vicios, los ideales que la moral propone o las transgresiones contra ella no son sino expresiones objetivadas de determinadas relaciones orgánicas elementales entre placer y dolor, entre fuerza y debilidad,

entre vida ascendente que se autoafirma a sí misma buscando su intensificación máxima, y vida descendente que se niega en cuanto debilidad y decadencia en busca de su autoextinción.

3. La metamorfosis de la subjetividad

Hay que insistir en que la comprensión de la voluntad de poder como juego hermenéutico de fuerzas constituye una de las claves más importantes para determinar la originalidad del pensamiento de Nietzsche, en general, en la medida en que en torno a ella gira toda la cuestión de la oposición de Nietzsche a los fundamentos humanistas de la tradición metafísica occidental, oposición mucho más radical que la que muestra, por ejemplo, Heidegger con su reducción de la existencia a la voluntad de dominio de los diversos mecanismos de control y administración técnica del mundo, y que la representada por esa absolutización de la servidumbre de todo individuo a los códigos de la civilización en la que se centran los derridianos. Por consiguiente será esta también otra de las claves más idóneas para explicitar el horizonte teórico en el que se ha de buscar la orientación para una reinterpretación actual de la idea del *Übermensch*. En cuyo caso, la primera tesis que aporta la referencia del *Übermensch* a una comprensión de la voluntad de poder como juego hermenéutico de fuerzas consiste en que el *Übermensch* nietzscheano no puede ser pensado ya como sujeto, sino que representa una transformación radical de la subjetividad tal y como el pensamiento filosófico occidental la ha venido comprendiendo.

La crítica nietzscheana a la metafísica excluye toda posibilidad de permanencia del ser en el tiempo, así como toda esperanza de superar la condición escindida del individuo mediante su reunificación consigo mismo y con el ser. No existe un sujeto como algo unitario, idéntico a sí mismo a pesar de sus cambios, ni siquiera como un proceso histórico de síntesis. La tradición metafísica occidental ha evolucionado impregnada siempre por la expectativa de una posible reconciliación del ser humano con la verdad del ser, encontrándose esta expectativa desarrollada del modo tal vez más espectacular en el sistema de Hegel. Pues Hegel reconoce la condición escindida del individuo pero, en lugar de asumirla y afirmarla, le opone la dialéctica de la autoidentificación. El sujeto se reconcilia consigo mismo y con el ser a través del proceso de la *Bildung*, itinerario de la elevación de la conciencia empírica a la conciencia trascendental, a la autotransparencia del espíritu absoluto. Nietzsche, en cambio, disuelve la consistencia metafísica del sujeto y de todo en sí en favor de una estructura interpretativa

del ser, en cuyo contexto el *über* del *Übermensch* no hace alusión más que a la condición de continuo sobrepasamiento de toda posición ya alcanzada, de toda configuración conclusa como versión siempre relativa de las cosas y de uno mismo. La formación del *Übermensch* no puede entenderse, pues, como proceso hermenéutico en el sentido de un descubrimiento de la verdadera esencia de sí mismo y del ser, sino en el sentido de una explicitación de la producción de interpretaciones que comprende, tanto el contenido genealógico de los ideales y valores de la moral metafísica, como la actividad misma de este descubrimiento. Es decir, el proceso hermenéutico en el que consiste la voluntad de poder es entendido, por Nietzsche, de un modo radicalmente no metafísico, o sea, no como un acceso al ser mediante la eliminación de las máscaras que ha asumido o que le han sido impuestas, sino como un acontecer del ser en su despliegue y crecimiento incesante.

De modo que la transformación de la noción clásica de sujeto, que es lo que representaría la idea nietzscheana del *Übermensch*, se produciría, según esto, en virtud sobre todo de un cambio decisivo en el modo de comprender el significado de la experiencia. Para la tradición metafísica, la experiencia se entiende como la apropiación que el sujeto lleva a cabo de la verdad del mundo y de sí mismo, mientras que para Nietzsche la experiencia sería el proceso mismo del autotrascendimiento individual, en la medida en que se considera como consustancial a toda experiencia la modificación real de quien la realiza. Es importante resaltar esta comprensión de la experiencia que Nietzsche ofrece sobre todo en sus últimos escritos, y a la que llega introduciendo la noción de fuerza, o, más exactamente, la de juego de fuerzas como consistencia de la voluntad de poder. Esta comprensión se produce a partir de un dato elemental: la fuerza no es jamás algo absoluto, sino que existe y se manifiesta sólo en interacción con otras fuerzas. Lo que nosotros conocemos como experiencia es siempre un efecto, una traducción de un reajuste de fuerzas que, como tal, no es más que energía caótica e informe. Y ninguno de estos efectos se sustrae al juego de las fuerzas entre sí, por lo que no sólo las interpretaciones, sino que también el «sujeto» que se constituye y llega a ser él mismo a través de ellas evoluciona en un devenir continuo como proceso interpretativo complejo. He aquí la razón de por qué la nietzscheana voluntad de poder excluye toda identificación con algo en sí, ya sea el sujeto trascendental del idealismo, o la schopenhaueriana voluntad del mundo, o el poder natural originario de simbolización y metaforización. Pues, para Nietzsche, no existe ningún tipo de ser como proceso metafísico que, al margen de la historia, determine

el sentido y las leyes de funcionamiento de lo que tiene lugar dentro de la historia. Sólo existe un proceso de interacción histórico, epocal, en virtud del cual los individuos se constituyen como tales y que, como juego generalizado de fuerzas, siempre les precede.

Pero en Nietzsche, esa recusación de la universalidad abstracta de nociones metafísicas como la de sujeto no es sino el reverso de una positiva afirmación de la individualidad del yo. No existe el sujeto, sino sólo el individuo, si bien éste no es una unidad en sí, sino una pluralidad en devenir. La unidad del individuo no es más que una ficción que encubre una multiplicidad de potencialidades, una diversidad de estados corporales y anímicos, y una variedad de roles interiorizados que se representan en función de las circunstancias. Pues, para Nietzsche, la individualidad no tiene más que un contenido *derivado*. Es una transformación continua, un sucederse de nuevas interpretaciones de fuerzas sociales, de prácticas colectivas interiorizadas y de juicios que pertenecen originariamente al rebaño. De modo que sólo en virtud de una reorganización, una asimilación, una eliminación de impulsos dentro de él, el individuo se crea la posibilidad de existir como individuo. El sentido del *über*, en esta concepción experimental del *Übermensch*, aludiría entonces a ese concreto movimiento indefinido de autosobrepasamiento, que es, a la vez, destructivo y constructivo. Por eso Nietzsche define al *Übermensch* como una síntesis del creador y del destructor.

¿En qué sentido es constructivo-destructivo este proceso? Por supuesto, no en el sentido dialéctico-hegeliano de la totalización. El ideal del filósofo como experimentador se insinúa aquí al mismo tiempo que va abriéndose paso la concepción experimental del *Übermensch*: Se trata de ver a los filósofos como personas que hacen esfuerzos extraordinarios por «experimentar hasta qué altura puede elevarse el hombre». Ahora bien, en esta concepción, la experiencia no es un proceso acumulativo de síntesis, en el que se van conservando los momentos superados. Para Nietzsche, el individuo no tiene, como para Hegel, un fondo sustancial original que desplegar u objetivar a partir de sí mismo. No es una sustancia, sino que existe y se constituye en el ejercicio de una multiplicidad de roles a representar adquiridos de fuera. De modo que, en sí, no es ni una síntesis lógica ni una unidad moral. En realidad, el aspecto constructivo-destructivo en el proceso de experiencia del *Übermensch* no se entiende ya más desde una perspectiva metafísica, es decir, el objetivo no es ya encontrar o realizar una esencia verdadera, sino experimentar la plenitud de la individualidad, recrearla experimentándola continuamente, aprendiendo a vivirla como pluralidad.

Podría decirse, pues, que la «autenticidad» nietzscheana viene a ser lo contrario de la autenticidad heideggeriana. Para Heidegger, la multiplicidad de las interpretaciones establecidas por el *Das Man* es alienante en cuanto amenaza para el *Dasein* de degradarse en la banalidad, la curiosidad y la dispersión. Para Nietzsche, en cambio, el yo se encuentra olvidándose como pseudounidad, entregándose al devenir de las perspectivas y de los roles. La más alta afirmación de la vida exige la más grande diferenciación del yo, no su más grande unificación y reconcentración. Pues el espíritu libre es el que sabe evitar fijarse en un estado ya alcanzado y seguro de creencias o certezas, para viajar atravesando la variedad y la multiplicidad de las posibilidades con nobleza, la nobleza de la afirmación firme y generosa que permite abarcar la diversidad sin disolver el yo en la inconstancia y la frivolidad.

En resumen, la experiencia afirmativa de la multiplicidad y variabilidad interna del yo impide a la individualidad cerrarse sobre sí misma, transportándola siempre fuera de sí, al mundo. Por eso, este yo capaz de comprender y vivir la diversidad de las perspectivas y de las posibilidades de existencia es el más apto también para sentir el lazo cósmico e histórico con el *fatum*. Pues no sólo se experimenta inserto en la línea de los vivientes y de su ascendencia histórica, sino que comprende que forma él mismo parte del *fatum* universal, que él es ese *fatum, ego fatum*.

4. El hombre activo

No es, pues, sobre la base de una libre invención o reencuentro de sí mismo, a la manera idealista, como el *Übermensch* realiza su individualidad propia, sino modificando los impulsos colectivos dentro de sí, reorganizándolos una y otra vez, asimilando mejor unos y desechando otros, optanto y cambiando. Lo cual hace inseparables los aspectos constitutivo y disolutorio, estructurante y desestructurante en el interior de este proceso.

Los roles que determinan el comportamiento del individuo en su existencia cotidiana son roles impuestos desde fuera, que expresan exigencias de la colectividad en situaciones determinadas. Cuando las circunstancias, o el azar, cambian e imponen a un individuo otras exigencias, su psicología cambia. Nietzsche sugiere, a partir de esta observación, que debería pasarse del cambio padecido al cambio voluntariamente querido. Es decir, en lugar de aceptar pasivamente los roles que la sociedad exige representar, ver como roles todas nuestras conductas y buscar por nosotros mismos nuevos roles. Esta es su definición del hombre activo, en

contraposición al reactivo: activo no es tanto el individuo que se hace actor, sino el que se asume y se quiere como actor que es. Pues así afirma, como perteneciente a toda vida, ese aspecto de ilusión y de mentira que es propio del juego del comediante y del arte en general, librándola de la pesadez de la condena moral. El hombre activo es el que afirma que, cualquiera que sea su conducta, él representa un papel, por lo que se sitúa siempre más allá de la moral. Y puesto que, para él, no existen más que las apariencias, el hombre más afirmativo es el que rehusa fijarse en un rol privilegiado, en una forma de vida determinada, y quiere ampliar continuamente su experiencia, pasar por una serie lo más amplia posible de formas y de estados, y vivir una serie de personas o personajes. Aquí radica el significado de la referencia nietzscheana al modelo artístico como prefiguración del *Übermensch*. Si lo que define la nobleza es la representación de uno mismo buscando «situaciones en las que se tenga constantemente la necesidad de representar» lo que caracteriza a los mediocres, a los débiles es que les falta infinita experiencia (*daß zahllose Erfahrungen den Unteren fehlen*).

Aquel que es capaz de vivir, no en serie, sino simultáneamente numerosos personajes fuertemente contradictorios sería el *Übermensch*, pues afirmar el eterno retorno es afirmar el ciclo de identidades siempre provisionales en cuanto infinitamente sucesivas. La afirmación de la pluralidad de los roles es, en todo caso, la clave de la transición al *Übermensch*. El *Übermensch* es el individuo capaz de pasar por muchos ideales, vivir caracteres y personajes diferentes, ver a través de cien ojos. Su experiencia representa un movimiento continuo, imparable, de diferenciación y no ya un proceso dialéctico de identificación, pues la condición normal del *Übermensch* es la escisión y la aceptación, sin ilusiones metafísicas, de esta escisión.

Esto es lo que distancia el pensamiento de Nietzsche respecto de la filosofía humanista clásica, que espera de la *Bildung* la recomposición del sujeto consigo mismo. De modo que, en una de sus perspectivas, el *Übermensch* es el hombre de la *hybris*, o sea, aquél que explicita por fin la *hybris* constitutiva de toda experiencia, la universalidad de la apariencia y la imposibilidad de una coincidencia enter ser y aparecer. El paso a la condición de *Übermensch*, puesto que no es el paso a una condición de conciliación y fin de los conflictos, cabe entenderlo como una liberación del juego de las fuerzas, una intensificación de la actividad vital que consiste en el violentar, ser injustos, querer ser diferentes. El caracter «experimental» del *Übermensch* se refuerza por el hecho de que el *Übermensch* ejercita la *hybris,* ante todo, consigo mismo. Pero como el sujeto no tiene ninguna constitución propia que

liberar, ni siquiera en el sentido de una actividad vital impulsiva que debiera ser reencontrada más allá de la represión en la que consiste la cultura, entonces es que sólo es actividad de poner, de sobreponer, de falsificar, siendo también sus impulsos y deseos productos de posiciones y falsificaciones. La interpretación no se legitima metafísicamente como aprehensión de esencias, sino que es sólo violencia, reducción, ampliación, esquematización, injusticia. Lo que distingue al *Übermensch* del hombre nihilista de la metafísica es que el *Übermensch* ejercita esta violencia conscientemente, mientras que el metafísico no puede o no quiere reconocer este hecho. Por eso se desarrolla como un ser mezquino y un pusilánime neurótico.

No se debe confundir, sin embargo, la *hybris* como ejercicio puramente destructivo, que es lo característico del nihilismo activo, y la *hybris* como condición desestructurante en el proceso de experiencia del *Übermensch*, en donde tan sólo es el reverso de un proceso también estructurante. ¿Cómo, si no, podría ser compatible esta *hybris* del *Übermensch* con la serenidad y la libertad con las que Nietzsche lo describe? Y viceversa, existe también el riesgo de reducir la *hybris* de tal modo a una actividad exclusivamente estructurante, formalizadora, organizadora de tal naturaleza que pueda ser asimilada a la fuerza de la racionalidad técnica, como hace Heidegger. En ambas perspectivas reductoras y parciales de interpretación, la *hybris* del *Übermensch* no estaría lejos de ese movimiento de regresión al estado pre-moral que Nietzsche describe como propio de ciertos comportamientos salvajes con el propósito de mostrar hasta qué punto la moral gregaria ha reprimido o sublimado mal los instintos considerados peligrosos. Pero es claro que el *Übermensch* no se sitúa más acá de la moral, sino más allá, en cuanto modo afirmativo de la voluntad de poder, de modo que los instintos considerados peligrosos a los ojos de la antigua moral son transmutados en poder de creación de tipo artístico. Basta citar alguna de las fórmulas que Nietzsche da del *Übermensch* para ilustrar esto: «El César romano con alma de Cristo (*Der römische Cäsar mit Christi Seele*)». Es decir, Nietzsche descarta que el *Übermensch* se caracterice por una *hybris* como liberación de los impulsos puramente destructivos o de la sed de dominio universal. Lo que le distingue es, en realidad, el poder reunir en una misma individualidad, no ya cualidades espirituales contradictorias o incompatibles en un mismo hombre, sino personalidades contradictorias como las de César y Cristo. Lo que el *Übermensch* consigue es realizar, no la reimplantación del estado de naturaleza, ni el control organizado y técnico del mundo, sino la pluralidad de diferentes personajes re-

unidos en uno sólo, sin que la unidad de esta individualidad tenga, en cambio, el carácter hegeliano de la síntesis.

Esta tesis se clarifica al determinar la distinta significación que tiene lo negativo en la metafísica idealista y en Nietzsche. No es lo mismo entender la negación como un momento del proceso dialéctico que entenderla como el rechazo nihilista de la vida que emerge de la voluntad de nada. Por eso el nihilismo, como negación activa de los contenidos de la metafísica, no es algo que pueda quedar superado alguna vez de una vez por todas. El último hombre seguirá coexistiendo como mediocre con el *Übermensch*. Por lo demás, la fuerza que Nietzsche considera necesaria para afirmar el eterno retorno significa la capacidad para soportar la idea de que lo negativo también vuelve, que no es eliminado de una vez por todas. La fuerza de la contradicción no se integra dentro del proceso dialéctico sino que permanece como tensión dura y desgarradora. Y es que querer acabar con el mal en el sentido de la moral tradicional, o sea, terminar con el egoísmo, la sensualidad, la crueldad, tiene el significado, dentro del pensamiento de Nietzsche, de una mutilación de la voluntad de poder que se niega a sí misma haciéndose entonces reactiva. Lo que la moral tradicional llama el mal, para Nietzsche es un conjunto de fuerzas no afirmadas, no integradas, pero que pueden ser fuentes positivas de creatividad transformadas en la experiencia del individuo que es capaz de ello.

La *hybris* del *Übermensch*, pues, es la explicitación de un modo de experiencia comprendido y ejercido como acontecer de la voluntad de poder en su despliegue hermenéutico. De modo que, al haberse descubierto, en virtud de la crítica genealógica, el trasfondo nihilista de toda verdad y de todo valor de la metafísica, la violencia de esta *hybris* cambia de significado, se convierte en algo explícitamente hermenéutico. Las expresiones que tenía en el pasado, el mundo verdadero de la metafísica, se han convertido en fábula, y la misma fuerza que ha hecho posible esta disolución, la voluntad de poder, es también una ficción hermenéutica. «Dios ha muerto, ahora queremos que viva el *Übermensch*», que vive soñando, pero sabiendo que sueña. No hay en él coincidencia entre apariencia y ser, sino que es sólo apariencia, aunque la apariencia no puede seguir definiéndose más en contraposición a un ser en sí, pues indica sólo el perspectivismo de toda interpretación que se sobrepone violentamente a otra. Todo cuanto se da como ser es producción interpretativa transitoria, devenir de posiciones ya alcanzadas que no son rechazadas en cuanto «aparentes», o sea, falsas, sino superadas por nuevos actos de sobreposición y de falsificación.

Así, lo que el *Übermensch* tendría de «divino» sería su libertad para crear, su desvinculación respecto de toda imposición extraña de tipo metafísico y de todo deseo de ejercer el dominio en el sentido de la relación dueño-esclavo, liberación ésta que es la única que permite el verdadero desarrollo de la propia potencia. Para Nietzsche, el *Übermensch* es sereno (*heiter*), «tiene su sede voluntaria en las profundidades de un cielo completamente claro». Desechado el tipo de seguridad que porporcionan las certezas metafísicas, sin nostalgias reactivas, el *Übermensch* es capaz de apreciar la multiplicidad de las apariencias y, en consecuencia, de ampliar indefinidamente su comprensión, de extender sin límites su comunicación, de abrirse el camino, en fin, a una efectiva experiencia de la individualidad como pluralidad.

5. El individuo creador

Contra Descartes y todo el racionalismo moderno, Nietzsche cree que la conciencia está lejos de ser el origen del pensamiento y de la creación de la cultura. Como para Freud, él cree que cuando la conciencia o el yo cree dar órdenes, en realidad está ejecutando las que le dicta el cuerpo. Por tanto, no sólo el cuerpo es quien piensa, sino que el pensamiento consciente no es más que una forma grosera y simplificada del pensamiento inconsciente que es necesario a nuestro organismo. No es cierto, pues, que el yo sea el autor del pensamiento. El pensamiento le desborda siempre. Está claro que los pensamientos no vienen a mí cuando yo quiero, sino que vienen cuando ellos quieren. No es mi yo consciente, por tanto, quien produce los pensamientos que quiere y cuando quiere, sino que son los pensamientos los que se imponen a mí lo quiera yo o no lo quiera. También contra Kant y su tesis de la unidad trascendental del sujeto, Nietzsche niega que exista un sujeto universal, abstracto como fundamento de las estructuras categoriales trascendentales del conocimiento. Sólo existen yos individuales, históricos y, por tanto, distintos entre sí en función de las épocas, las circunstancias de su evolución, etc. En conclusión, no existe un yo universal sino como mera abstracción metafísica y, por tanto, irreal. No hay más yo que el yo en el mundo que es siempre individual, corporeizado e histórico.

Así que, frente a esa doble tesis, cartesiana y kantiana, de la unidad del yo (empírico en Descartes y trascendental en Kant), Nietzsche defiende una doble pluralidad. Por un lado, pluralidad interindividual: no existen más que individuos distintos entre sí y diferentes en valor. Por otro lado, pluralidad intraindividual: el

sujeto individual no es ninguna sustancia, ningún núcleo racional unitario, sino una pluralidad de fuerzas y una diversidad de personajes. El sujeto —dice Nietzsche— es una multiplicidad que se ha creado una unidad imaginaria. Es preciso, pues, mostrar la unidad del yo como unidad superficial y derivada, bajo la cual aparece una diversidad de motivos en los que se entremezclan sensaciones, pensamientos, emociones, juicios, etc. Pero, sobre todo, es preciso mostrar que la pluralidad subegótica no se reduce a esta multiplicidad de elementos que concurren en toda acción y en todo pensamiento, ni tampoco a la diversidad de sentimientos o ideas de cada individuo. Nietzsche insiste, sobre todo, en la multiplicidad de roles o personajes que se suceden o coexisten en cada psiquismo individual. Se puede afirmar, pues, que la personalidad de un individuo no es más que una máscara que va mostrando, en función de las circunstancias, uno u otro de los múltiples personajes que virtualmente somos. Generalmente, una de estas máscaras ocupa en cada momento la escena a expensas de las demás que también tenemos. Y si esto es así, entonces es que la mayoría de nuestros comportamientos no proceden de ningún núcleo racional como sustancia en sí del sujeto, sino de la superficie, pues son sólo la representación de esquemas sociales anónimos que se incorporan por imitación y luego se repiten cuando la ocasión lo exige.

La tesis de Nietzsche frente a la concepción sustancialista o trascendental del sujeto es, por tanto, que cada individuo existe y se constituye a través de sus roles. Así que si hubiera que designar con la palabra sujeto la instancia unificadora que en cada individuo es compatible con su pluralidad interna, esa instancia no sería, desde la perspectiva del pensamiento nietzscheano, la razón ni la conciencia, sino que sería el cuerpo. La razón y la conciencia no son más que instrumentos del cuerpo, como lo es el estómago. Pero, ¿por qué la sabiduría, la prudencia, la inteligencia son más cualidades del cuerpo que de la razón o de la conciencia? Pues porque la conciencia permanece en la ignorancia de todo lo que pasa en el inconsciente corporal. La conciencia no es más que una instancia superficial que, como tal, no está ligada a lo que constituye la individualidad del individuo, sino que es un simple expediente para la comunicación social. Ser consciente, expresarse en términos racionales, hablar de manera inteligible son comportamientos sociales, que se desarrollan en beneficio de la colectividad y de la vida en sociedad. De modo que esa pluralidad interna que todo individuo es como multiplicidad de roles significa que llevamos a la sociedad dentro de nosotros mismos, que la hemos incorporado. Se trata de una condición que tiene su origen en la sujeción inmemorial del

individuo a la colectividad. Nietzsche señala que todo individuo lleva dentro de sí los roles de su comportamiento social como una huella o como una marca profunda de su dependencia arcaica total respecto de la colectividad.

Lo que se quiere decir es que, en épocas primitivas, la colectividad se sirve del individuo como de un órgano. En este estado, en el que no hay individuos independientes, los únicos instintos, sentimientos o comportamientos que se producían eran los que concernían al hombre como miembro de la sociedad. Luego, a medida que la sociedad va perdiendo su omnipotencia sobre los individuos, los instintos originariamente colectivos entran en conflicto con las metas individualistas. Por eso dice Nietzsche que no será sobre la base de una libre invención de sí mismo, sino a partir de una transformación de instintos colectivos como el individuo emancipado de la sociedad-organismo, encontrará su propia identidad. Es decir, sólo podrá llegar a crearse su propia posibilidad de existencia individual a través de una reorganización, de una selección y de una eliminación de instintos colectivos dentro de sí. Por lo tanto, lo individual no es más que una transformación, una nueva interpretación de instintos sociales, de prácticas y de juicios que pertenecen originariamente a un marco social. Y así se reafirma cómo el yo no es una sustancia independiente que pueda encontrarse a sí mismo como descubrimiento de su núcleo más auténtico. No es más que un conjunto de posibilidades ofrecidas por su medio social y cultural.

Por eso, para Nietzsche, el mayor peligro que amenaza al yo es no percibir con suficiente fuerza los lazos y dependencias que nos atan a nuestro mundo. El ser afirmativo y noble es el que acepta la más amplia identificación con el mundo en su pluralidad y diversidad evolutiva. Por lo que, contra toda la tradición occidental racionalista y cristiana, que identifica la subjetividad con el recogimiento sobre la intimidad de la conciencia y consagra la búsqueda de sí mismo como la vía de la autenticidad moral más elevada, Nietzsche esboza la posibilidad de un individuo abierto, cuyos límites no son definidos ni por la conciencia de sí ni por la posesión de una unidad o una identidad indivisibles. El yo es la apertura sin límites a la inmensidad del mundo, en todas sus posibilidades de experiencia y vida. Al transformar así el sentido de la noción de sujeto como ser idéntico a sí mismo, se está pensando en el individuo como en algo abierto a una multiplicidad de experiencias y de maneras de ser sucesivas o simultáneas. El individuo es libre para avanzar en su desarrollo a través de muchos ideales diversos, para vivir muchas vidas diferentes, para ver el mundo a

través de múltiples ojos. Se rompe, pues, con una idea de la personalidad como modo de ser bien definido e invariable para abrirse a una plenitud que sólo reporta la experiencia incesante de cosas diferentes. El hombre es un devenir en el que nada tiene por qué perdurar de un modo invariable. Por eso es absurdo poner límites a lo que el hombre puede ser capaz de realizar. Nietzsche defiende, pues, la posibilidad de un hombre no reprimido en su impulso de autosuperación por la acción niveladora y estandarizadora de la sociedad, un hombre a quien su cultura no le desposea de sus fuentes vitales creativas sino que, por el contrario, le ayude a desarrollarlas del modo más amplio posible. Este hombre no viviría entonces bajo unos valores universales impuestos desde fuera, que le obligan a negarse continuamente a sí mismo y a actuar de modo contradictorio, sino siguiendo el mismo impulso que mueve a la vida en su tendencia a potenciarse y alcanzar el máximo despliegue de sus posibilidades.

Pero esto significa oponerse, de manera determinante, a la moral europea de las normas iguales para todos, que no pueden contemplar las diferencias entre los individuos ni entre las situaciones. Para que lo mejor del hombre se pueda desarrollar creativa y libremente es preciso que los elementos niveladores no aplasten ni impidan su originalidad. La moral tradicional, con sus valores y principios, trata a los individuos como a un rebaño, sin permitir el derecho a tipos diferentes de comportamiento individual. Sin embargo, Nietzsche piensa que para personas diferentes debería haber morales diferentes. Lo cual contradice, evidentemente, la idea que siempre han defendido los filósofos de una moral universal y válida para todos. El problema es cuál sería el resultado de este individualismo a nivel social. Pues, ¿cómo se podría hacer compatible este respeto a la diferencia con un sistema que garantizara la convivencia en paz y preservara de la injusticia y los excesos? Nietzsche respondería que sería posible si existiese, en vez de una moral rebañizadora, otra de sublimación de los instintos que favoreciese la ampliación de la propia personalidad y experiencia.

Esto nos conduce finalmente al problema de cómo promover la sustitución de una civilización nihilista, que necesita que sus productos funcionen como verdades absolutas y valores únicos e indiscutibles para todos, por otra presidida por la fuerza de la superación y elevación que se derivaría de la libre creatividad de individuos sanos y singulares. ¿Cómo sería posible una cultura de la diversidad y de la coexistencia de valores y formas de vida diferentes, una cultura del cambio continuo de las ideas y de los modos de pensar, una cultura de la transformación como destrucción y

nueva creación de normas y leyes en función del movimiento mismo de la vida en su devenir hacia el desarrollo de sus posibilidades potenciales? Tal cultura sólo podría ser aquella que, en vez de estar presidida por la búsqueda de la seguridad en la permanencia inamovible de un orden determinado de cosas, aceptara el cambio y el devenir viendo en esta transformación la condición fundamental de su propio autocrecimiento.

6. Referencias bibliográficas

Ackermann, R.J., *Nietzsche*, The Univ. of Massachusetts Press, Amherst 1990.

Ávila Crespo, R., *Identidad y tragedia*, Barcelona, Crítica, 2000.

Barrios, M., *Voluntad de lo trágico*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

— *Narrar el abismo*, Valencia, Pretextos, 2001.

Blondel, E., *Nietzsche, le corps et la culture*, París, PUF, 1980.

Detwiler, B., *Nietzsche and the police of aristocratic radicalism*, The Chicago Univ. Press, 1990.

Eden, R., *Political leadership and nihilism: Weber and Nietzsche*, Univ. Press of Florida, Tampa 1993.

Gentili, C., *Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

Heidegger, M., *Nietzsche*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000, 2 vols.

Janz, C.P., *Friedrich Nietzsche: biografía*, Madrid, Alianza, 1987, 4 vols.

Jung, C.G., *Nietzsche's Zarathustra*, Princeton Univ. Press, 1988.

Lario, S., *Zaratustra. El mito del superhombre filósofo*, Barcelona, Ed. del Bronce, 2000.

Lehrer, R., *Nietzsche's presence in Freud's life and thought*, State Univ. of New York Press, 1995.

Lenain, Th., *Pour une critique de la raison ludique: Essai sur la problématique nietzscheenne*, París, Vrin, 1993.

Llinares, J.B. (ed.), *Nietzsche 100 años después*, Valencia, Pretextos, 2004.

Nehamas, A., *Nietzsche: la vida como literatura*, Barcelona, Tusquets 2000.

Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2007-2011 (4 vols.). Trad. cast. de J. Aspiunza, M. Barrios, J. Conill, D. Sánchez Meca, L. Santiago Guervós, J. L. Vermal.

— *Obras Completas*, ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, vol. I: *Escritos de juventud,* trad. cast. J. B. Llinares, D. Sánchez Meca, L. Santiago Guervós, 2011; vol. II: *Escritos filológicos,* trad. cast. M. Barrios, A. Marín, D. Sánchez Meca, L. Santiago Guervós, J. L. Vermal, 2012; vol. III, *Obras de madurez I,* trad. cast. J. Aspiunza, M. Parmeggiani, J. L. Vermal, 2013.

Parmeggiani, M., *Nietzsche. Crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga, Agora, 2002.

Piga, F., *Il mito del superuomo in Nietzsche*, Florencia, Vallechi, 1979.

Sánchez Meca, D., *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad,* Barcelona, Anthropos, 1989.

— *Nietzsche, la experiencia dionisíaca del mundo,* Madrid, Tecnos, 2009 (4.ª ed.).

— *Modernidad y romanticismo: para una genealogía de la actualidad,* Madrid, Tecnos, 2013.

Santiago Guervós, Luis de, *Arte y poder. Aproximación a la estéti-*

ca de Nietzsche, Madrid, Trotta, 2004.

VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 2003.

— *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002.

VERMAL, J.L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.

Poder transformador de la idea nietzscheana de Pathos de la distancia[1]

CHIARA PIAZZESI
Universidad Greifswald (Alemania)

Si Nietzsche —según creo— llega a conceptualizar la fusión de lo teórico y lo afectivo; a poner en palabras la raíz de contaminación entre percepción emotiva (del mundo, de sí mismo) y trabajo lingüístico de metaforización; a aprovechar el alcance sorprendente y ambiguo del lenguaje extra-moral, entonces la noción de «*pathos de la distancia*» es probablemente su resultado más eficaz, más penetrante, más esmerado.

Lo que me propongo es ilustrar el poder transformador de esta noción, que es doble al mismo tiempo que no lo es: ella informa sobre una manera diferente de concebir la experiencia de sí *y* sobre una manera distinta de «practicar» el sí-mismo. Pero ambas son para Nietzsche una misma cosa. En este sentido, afirmar de manera operativa el pathos de la distancia como posible instrumento conceptual equivale a encarnar y practicar una posibilidad de experiencia que se esfuerza —apasionadamente— por situarse ya más allá de aquello que pone en cuestión. Una *afirmación* se distingue de una teoría precisamente por el pathos del que está cargada y que «compromete» a aquel que, por ella, se identifica, se posiciona, se desvela en su singularidad.

En primer lugar presentaré el contexto operativo de la noción de *pathos de la distancia*. Después detallaré lo que he definido como su poder transformador así como lo que la activa en el contexto de la filosofía de Nietzsche —un poder que simboliza la

[1] Una versión anterior y más amplia en algunos aspectos de este trabajo ha aparecido en *Nietzsche-Studien* 36 (2007), pp. 258-295. Mi agradecimiento a Patrick Wotling, a quien está dedicado este ensayo, por sus comentarios y críticas en el momento de mi primera elaboración de la cuestión aquí discutida.

pars destruens (revalorización de lo afectivo, lo corporal, lo vital) de la tarea cuya crítica de los valores morales representa la *pars construens* (aunque esta distinción sea tan sólo heurística). El ámbito filosófico en el cual se desarrolla la eficacia de la noción de *pathos de la distancia* es sobre todo el de la toma en consideración de las consecuencias de la superación de la moral tradicional y del idealismo psicológico[2] que ésta ha engendrado y reproduce.

1. Contexto de la noción

La referencia al *pathos de la distancia*[3] está habitualmente ligada a los problemas fundamentales del pensamiento nietzscheano tales como la teoría de la jerarquía (*Rangordnung*) y la distribución jerárquica natural de los hombres; la correspondiente crítica a la igualdad y universalidad de los valores, responsables de producir un efecto de homogeneización que tiene un alcance depresivo sobre las fuerzas vitales; la polémica contra la moralización de la vida y de aquello a lo que hace alusión la voluntad de poder.

El principal argumento de la refutación nietzscheana del cristianismo, como también de toda moral y forma política fundada en la idea cristiana de la igualdad entre los hombres, consiste en afirmar que esta igualdad no existe desde el punto de vista de la vida que somos. En su lugar, en el mundo de la vida, se encuentra la jerarquía (AC 57 p. e.). De la hipótesis de la voluntad de poder, que afirma que toda voluntad de poder tiende no a la conservación, sino al crecimiento de su poder (JGB 13)[4]; y que este crecimiento puede llegar a realizarse[5] mediante la lucha entre las partes, en la

[2] Ver sobre este punto Volker Gerhardt, «Pathos der Distanz», en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, Basel/Stuttgart, 1989, que subraya justamente la capacidad de la noción de *Pathos der Distanz* para resolver las oposiciones dualistas que forman parte de la psicología idealista.

[3] Cf. JGB 257; GM I, 2 y III, 14; GD, *Incursiones de un intempestivo* 37; AC 43 y 57; *Nachlaß* 1885-6, KSA 12, 1[7], 1[10], 2[13]; *Nachlaß* 1887, KSA 12, 9[153]; *Nachlaß* 1887-8, KSA 13, 11[363], 11[377]. Para una introducción muy general de los matices de la expresión *Pathos der Distanz*, cf. el artículo *Distanz* en *Nietzsche-Wörterbuch*, vol. 1, editado por el Nietzsche Research Group (Nijmegen) bajo la dirección de P. van Tongeren, G. Schank y H. Siemens, Berlin/N.Y., de Gruyter, 2004, en particular pp. 660 ss., pp. 663 ss., p. 668.

[4] Cf. *Nachlaß* 1888, KSA 13, 14[121]; *Nachlaß* 1885-6, KSA 12, 1[124].

[5] Cf. GD, *Incursiones de un intempestivo* 38 ; *Nachlaß* 1887, KSA 12, 9[151]; *Nachlaß* 1887-8, KSA 13, 11[75], 14[173], 14[174], 14[179].

que cada una es *obstáculo* y resistencia para la otra; de ahí deriva que toda oposición (ideológica) a esta lucha por la diferenciación ahoga la vida misma.

En el centro del cuestionamiento de la moral cristiana y de sus orígenes, así como del trabajo sobre la educación, se encuentra la figura del noble, que se caracteriza justamente por su excelencia *natural*[6]: la nobleza se sitúa en lo más alto de la *jerarquía* natural, que el dinamismo de las voluntades de poder produce espontáneamente[7]. En el contexto social, esto corresponde a una autopercepción de la aristocracia como *sentido* de la sociedad o comunidad (JGB 258). La ingenuidad[8] de la violencia de explotación que de ello se deriva es la ingenuidad de la vida, la cual se da ella misma inmediatamente en tanto que valor de valores, fundamento de toda evaluación moral surgida de la lucha que opone diferentes formas de vida[9] (JGB 259).

La aristocracia es por tanto «criterio» de sí misma: su nobleza constitutiva se manifiesta primeramente en tanto que sentimiento *inmediato*, en tanto que seguridad de la afirmación, en tanto que pretensión ingenua de la excelencia de su propia excelencia - sin mediación. Nietzsche habla de fe (*Glaube*) (JGB 260, 267), de un «egoísmo» denigrado por la moral y por el lenguaje que la reproduce (JGB 259), pero que, desde un punto de vista extra-moral, es totalmente natural (JGB 260, 265). Es en virtud de esta percepción auto-afirmativa absoluta por la que el hombre es incapaz de conce-

[6] Cf. también AC 57 a propósito de la diferencia entre el código de Manu y el cristianismo.

[7] Es la pregunta «*Qué es aristocrático?*» a la que está consagrada la novena sección de JGB.

[8] En GM I, 10 Nietzsche habla explícitamente del ser «ingenuo» como significación comprendida en el término *gennaios*. Ver también *Nachlaß* 1883, KSA 10, 8[15]. Andrea Orsucci (La Genealogia della morale *di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2001, en particular § 6.3, pp. 168 ss.) ha señalado cuidadosamente las fuentes de la caracterización ética y psicológica de la aristocracia, para la cual, como también para esta definición de su ingenuidad, Nietzsche se inspira en L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, 2 vols., Berlin, Hertz, 1882. Cf. también A. Orsucci, *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin/N.Y., de Gruyter, 1996, c. VII, pp. 256 ss.

[9] Sobre la dimensión afectiva de la moral, y sobre el papel fundamental de la pareja «pathos de la distancia» / resentimiento, cf. Patrick Wotling. «Affectivité et valeurs. Le pathos de la distance contre le ressentiment et le rôle des sentiments dans l'analyse nietzschéenne de la morale», en J.-F. Bauladé, P. Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le livre de Poche, 2000, pp. 131-160.

bir el desinterés, la piedad (JGB 260), incluso la vanidad, en tanto que dependencia del juicio del otro (JGB 261). La presencia del gran número, el amplio *otro* que la nobleza percibe a su alrededor, permite a la nobleza cogerse en tanto que «distinguida» y de tomar conciencia de lo que constituye su «distinción». Los valores que expresa manifestando esta consciencia (de su ser y su no-ser), la «felicidad» de la excelencia que se percibe, el desprecio (extramoral) de todo aquello que se le resiste (que se le opone) simplemente por la diferencia (jerárquica por supuesto).

Es el origen reflexivo de la *moral de señores* (*Herren-Moral)* (JGB 260). «Pathos de la distancia» indica la plenitud afectiva que encarna y al mismo tiempo produce, *alimenta* este proceso reflexivo, de toma de conciencia de sí que es a la vez afirmación de sí y negación de lo que no sea este «nosotros somos» (*wir sind*) (JGB 265) afectivamente percibido. Indica el *sentido* natural y encarnado de la jerarquía[10], la afirmación de sí en tanto que valor y criterio de valor - de lo que es «bueno» (GM I, 2)[11]. El pathos de la distancia no es, por tanto, un desprecio moral: se aproxima más bien al esfuerzo de la *autosuperación* (*Selbstüberwindung*) del hombre rico y poderoso (JGB 257), de la necesidad de «enfrentarse» a resistencias para aumentar el sentimiento de poder. En este sentido, el pathos de la distancia, «dramatizando» la distancia y la diferencia (GD, *Crepúsculo de los ídolos,* «Incursiones de un intempestivo», 37) percibidas bajo la forma de afecto, sirve para intensificar el efecto de resistencia.

Hay una continuidad fundamental, en este marco, entre el carácter violento y jerárquico de la vida, la *explotación* (*Ausbeutung*) que la aristocracia encarna sobre la base de la excelencia que afirma ser, y la capacidad de imponer nombres, es decir, de establecer el *qué es* de las cosas y, por ello, su valor (JGB 261). Pero en la historia de la civilización occidental hay un momento en el que este orden ha sido revertido o por lo menos pervertido a causa de los efectos del *resentimiento* del número de dominados, por su revuelta (GM I, 7-10). De este modo, los valores producidos por el resentimiento y encarnados por la moral cristiana oponen una resistencia *ideológica*, moralizante, a la moral de la nobleza. La voluntad de extirpar la *explotación*, sueño moralizador que penetra en todo ideal político, social y científico de la Europa

[10] Cf. igualmente GM I, 5-7.

[11] Nietzsche revela la alianza fundamental entre la psicología metafísica y la moral (cf. p.e. JGB 12). Sobre este problema, cf. P. Wotling, *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999.

moderna, es la voluntad resentida de nivelar la desigualdad natural de las voluntades y de los poderes (JGB 259). En este marco, la aprobación moral es acordada como garantía de supervivencia para los débiles: es una negación fundamental de la vida, formulada en tanto que imperativo moral *metafísicamente* fundado (legitimado por Dios, por ejemplo). He aquí la fórmula paradigmática del ideal ascético como tal.

La moral cristiana lleva a cabo esta negación de la vida mediante un vasto aparato conceptual y evaluativo, que se traduce en una psicología: la noción de libertad de la voluntad y la separación entre agente y acción, que postulan la posibilidad para la fuerza (la violencia, la *explotación*) de no manifestarse en cuanto tal (GM I, 13); en consecuencia, la idea de responsabilidad individual para su ser y, por ello, de la culpabilidad ontológica; la idea de sujeto (o de alma, en términos populares), substrato inmutable e independiente de la acción, capaz de autodeterminación, postulado indispensable para la atribución de responsabilidad, etc.[12]. De este modo, mediante la inculcación de la conciencia moral, que no se hace sin violencia (GM II), y que comporta la interiorización del aviso de amenaza de sanción colectiva para toda infracción de la norma universal, cada individuo se vuelve responsable no sólo de sus acciones, sino también de su ser. En este marco, la voz de la conciencia es la voz de la impersonalidad, a saber el criterio universal del valor moral: la culpabilidad a la cual la civilización obliga al hombre (GM, II 2) no es, finalmente, más que esta incorporación (violenta) de la norma, es decir la capacidad inmediata de percibirse constantemente *por medio de la norma moral*.

2. Desafío transformador: valorización de lo afectivo

Desarticular esta alianza entre la moral entremezclada de metafísica y el condicionamiento de la experiencia de sí y de la psicología, es el camino indispensable para llevar a cabo la transvaloración de los valores[13]. Se trata de un trabajo ético, sobre el *ethos*, de un cambio de toda la forma de vida que somos: la práctica

[12] Sobre la cuestión de la liberación como transformación, cf. también Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2000.

[13] Cf. Chiara Piazzesi, «Pour une nouvelle conception du rapport entre théorie et pratique: la philologie comme éthique et méthodologie», en P. Wotling, J.-F. Balaudé (dir.), *«L'art de bien lire». Nietzsche et la philologie*, Paris, Vrin, 2012, pp. 79-93.

de nuevas posibilidades (afectivas, conceptuales), su incorporación, el establecimiento de una configuración físio-psicológica capaz de percibir, afirmar, pensar *de otro modo*. En una perspectiva antidualista como la de Nietzsche, no hay distancia entre poder ser y ser: la posibilidad de transformar su experiencia de sí y su forma de vida, es *practicar* ya la trasformación, de hacer como si ya se hubiera producido. La cuestión no es tanto la relativa a la «voluntad» de transformación, como la relativa a la *fuerza* necesaria, que debe estar ya disponible para poder pensar de otro modo.

El ámbito a partir del cual es posible abrir nuevas posibilidades de experiencia es el de los afectos, es decir, el ámbito del cuerpo, en tanto que fuente de todas las evaluaciones y potencia creativa inagotable. El trabajo, por tanto, se lleva a cabo en el nivel de la percepción de sí, allí donde puede manifestarse, sin desdoblamiento y distanciación objetivante, la «fatalidad» que cada uno es. Es posible, a través de este trabajo, esquivar la primacía del sujeto consciente (y por tanto de la *causalidad* psíquica); superar el dualismo fundamental cuerpo-alma, mediante la afirmación de lo que es «psico-somático»; renunciar a la creencia en la unidad del yo, a la impersonalidad y, en consecuencia, a todo *deber ser* y a toda culpabilidad.

En relación a este proceso, si la transformación de la experiencia de sí significa antes que nada una inversión de la jerarquía de los acontecimientos internos, la hipótesis de la voluntad de poder puede ser vista, en vez de como una teoría representativa, como la ayuda performativa que sostiene el florecimiento de una nueva experiencia de sí. Esta hipótesis pone a disposición, de manera experimental, nuevas estructuras representativas —conceptuales, metafóricas— gracias a las cuales se podría llegar a comprender diferentemente, es decir, vivir e interpretar diferentemente, sus propias percepciones. Allí donde la presencia y manifestación de las fuerzas y potencialidades no es determinable de manera voluntaria, se puede favorecer la readquisición de la «buena conciencia» de lo que somos, la adhesión entusiasta a su propio ser, que, por el contrario, la moral pretende impedir. Decir que hace falta restituir al devenir su inocencia es decir que hace falta recuperar el coraje de la (o de *su*) personalidad, en tanto que singularidad e idiosincrasia «fatal», en contra de la primacía metafísica de lo intencional subjetivo.

Por medio de la valorarización de la emergencia afectiva y perceptiva (*estética* en un sentido amplio), Nietzsche aspira a reemplazar un trabajo teórico por una capacidad, por una expresión performativa de fuerzas que se «sitúan» afirmándose y que, en

consecuencia, pueden formarse imágenes, ideas, palabras, valores nuevos. El pathos de la distancia es la emergencia afectiva de la diferencia, de la distinción, la cual señala con fuerza e inmediatez la determinación (*Bestimmung*) que es necesario secundar y educar.

3. Pathos de la distancia, experimentación y transformación

La insistencia en el pathos de la distancia, entonces, se debe a que éste abre un espacio de práctica de experiencia y de evaluación donde experiencia y valores se configuran como opuestos de manera decisiva a la moral de la tradición cristiana y a la psicología que ella ha engendrado y que refuerza y reproduce. La centralidad de la personalidad y de la idiosincrasia, que tiene evidentemente un alcance afirmador en relación a la jerarquía, cuya fertilidad quiere revalorizar Nietzsche, tiene por tanto un doble valor crítico en relación a la psicología y a la moral tradicional (denuncia del egoísmo, del individualismo, del igualitarismo, del universalismo de los valores, etc.). El pathos de la distancia manifiesta una posibilidad *práctica* de resistencia e inversión.

Lo que Nietzsche proyecta no es una experiencia de sí consagrada «al culto de la personalidad», por así decir, sino una personalización diferente. La diferencia puede ser comprendida mediante el análisis de un texto un poco anterior al período en el que nos hemos concentrado, particularmente los primeros parágrafos de *La gaya ciencia*. Nietzsche explica ahí la utilidad de las naturalezas más nobles (*edel)* con vistas a la mejora de la humanidad, utilidad que se da precisamente con la interrupción de la racionalidad instrumental, a través de la cual la naturaleza común (*gemein*) se concentra sobre su propia individualidad, sobre su ventaja singular. La naturaleza noble, a través de la pasión fuerte, de los sentimientos imperativos que la arrastran, olvida su individualidad, su provecho y su ventaja, se vuelca no hacia sí misma en tanto que subjetividad autoconservadora sino al destino al cual apuntan sus pulsiones y su pasión, incluso más allá de su conciencia. En FW 3, Nietzsche habla ya de la «irracionalidad o la razón atravesada de la pasión», de un «criterio particular de valor» de la naturaleza superior, que ésta no percibe, sin embargo, en tanto que tal: «además la mayoría de las veces cree no tener un criterio particular de valor en su idiosincrasia del gusto, ella pone más bien sus valores y sinvalores como los valores y sinvalores válidos en general, y con ello llega a lo incomprensible y lo inpracticable». Esta «injusticia» —sobre la cual Nietzsche volverá en JGB y GM— es el corazón de la naturaleza noble (FW 3): a través de ella, la sobre-individualidad del

destino se manifiesta, una personalidad de un amplitud inconmensurable en relación a la identidad por la cual el individuo común lucha para preservar su dominio consciente. La injusticia[14], que no se percibe como tal, es el aspecto detonador del condicionamiento singular del deber, de su declinación personalizada fuera de toda norma universal, mientras que la creencia fanática en el deber incondicionado es la única forma de destino y de *pathos* a la cual tienen acceso los más débiles (FW 5).

No hay contradicción, pues, cuando Nietzsche dice que, en la tradición moral occidental, la despersonalización es directamente proporcional a la acentuación del individualismo. En la perspectiva nietzscheana, cada uno, dentro de la sociedad reglada por normas universales e igualitarias, concentra una gran inversión de energías sobre su propio «interés», sobre la reivindicación de derechos singulares que no son, en realidad, sino aquello a lo que todo el mundo tiene igualmente derecho: se trata de una inversión contraria a la de la personalidad y singularidad efectiva del destino personal. El individualismo, que prospera gracias al apoyo de la psicología tradicional, de le moral y de la religión cristiana, es el espacio de pretensión de importancia que queda a disposición del hombre en la sociedad de los iguales: así, cada uno reivindica la ventaja a la cual, justamente al precio del sacrificio de su idiosincrasia, le aseguran, como a cualquier otro, que tiene derecho. Nietzsche reconstruye este tipo de nivelación en la esperanza cristiana en la vida eterna, la garantía universal, en virtud de la cual la salud de cada uno recibe una importancia eterna, y que fomenta por tanto los egoísmos mezquinos (AC 43). Este pliegue egoísta no es más que una apariencia de verdadera singularidad: el punto cardinal de la personalidad, a saber *pathos de la distancia*, el cual significa «la valentía para derechos especiales, derechos de señorío, para un sentimiento de profundo respeto ante sí y ante sus iguales» (*Ibid.*), no participa en ello. Fuera de esta capacidad de respeto noble de sí y del otro, cada uno en su *propia* particularidad e idiosincrasia, no hay personalidad digna de ese nombre. El individualismo ahoga en el plano subjetivo lo que la moral había nivelado ya desde el principio, es decir, la *distinción* (natural), puesto que no demanda el reconocimiento de exigencias singulares, sino siempre y solamente

[14] Para una profundización en la relación entre justicia, injusticia, y singularidad personal, así como sobre el conflicto entre amor y justicia, ver Chiara Piazzesi, «Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis», *Nietzsche-Studien* 39 (2010), pp. 352-381.

el beneficio máximo al cual podemos legítimamente aspirar dentro de la limitación general de las pretensiones (el criterio universal)[15].

Una vez que «el nivel modesto» de voluntad de poder expresado por el individualismo está superado, ya no se busca la «libertad» del individualismo (GD, «Incursiones de un intempestivo» 33 y 39), sino el poder mismo, que se realiza en la distinción entre grados de fuerza y en su separación (Nachlaß 1887, KSA 12, 10[39]). Lo que Nietzsche indica como percibir distancias de manera afirmativa, es la posibilidad para cada uno de *afirmarse* en tanto que forma idiosincrásica de vida[16]: la revalorización de esta experiencia es la salida para la reforma de la experiencia de sí. El *pathos de la distancia* es el paradigma de ello: mediante el nombre de afecto/pasión que establece las distancias, Nietzsche parece indicar toda manifestación del devenir, toda toma de posición en relación a una solicitud, que no percibe una distancia objetiva a la manera de una constatación, sino que solicita la toma de consciencia de la distancia en el instante mismo en el cual ella la realiza encarnándose[17]. Las emergencias afectivas son de este modo ya en sí mismas las huellas, los signos del devenir lo que se es.

La revalorización de este continuo descubrimiento afectivo de sí excluye primeramente toda posibilidad de relación preventiva consigo mismo, posibilidad intelectualista fundada por la subjetividad idealista. La inversión de todo «cornarismo»[18], o,

[15] Cf. *Nachlaß* 1887, KSA 12, 10[82].

[16] Werner Stegmaier («Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens», *Nietzsche-Studien* 21 (1992), pp. 163-183, esp. 170 ss.) pone en relación el pathos de la distancia con la crítica nietzscheana a las condiciones de posibilidad de la comprensión (*Verständnis*), como radicalización de la crítica de la razón. La radicalización de la crítica a la razón universal pasa por poner de relieve la inconmensurabilidad de la experiencia individual y por tanto del lenguaje individual. El pathos de la distancia expresaría así el límite de la comprensión.

[17] En el marco del problema de la *educación* como problema de la civilización presente y por venir, Gerd Schank (*«Rasse» und «Züchtung» bei Nietzsche*, Berlin/N.Y., de Gruyter, 2000, pp. 411-417) ha subrayado este carácter simultáneo de conservación y superación que es propio del pathos de la distancia, que no es una pura inmovilidad en la distinción (el permanecer idéntico a sí mismo), pero que, por otra parte, preserva del *abandonarse* que representa el riesgo más peligroso para los espíritus libres y los hombres superiores.

[18] Cf. GD, *Los cuatro grandes errores*, 1-2: no es el buen régimen programado para garantizar la longevidad de Cornaro, sino su «inteligencia» fisiológica para indicar el buen régimen a seguir. La «sabiduría» de Cornaro, que cree determinar su propio destino, se reduce a ser lo que es.

mejor dicho, del modelo causal de representación de la realidad que se destruye al destruir la noción de sujeto, de causalidad voluntaria y de *causa sui*, exige renunciar al tipo de posibilidad de previsión consciente en relación a sí mismo que esta psicología servía para garantizar (se pierde de este modo igualmente toda capacidad de *prometer*, tan querida para la *moral de rebaño*). Si la significación de toda acción es idiosincrásica, particularmente si la idiosincrasia es su criterio, y si este criterio se manifiesta en la emergencia afectiva y perceptiva que acompaña la acción (o cualquier otro evento dentro de la forma de vida), no podrá estar sometida a la idea, sino que será la idea a derivar de ella. En el § 9 de la segunda sección de *Ecce Homo*, que contiene una ilustración práctica de esta inversión del conocimiento de sí en el descubrimiento práctico de sí (de su propio devenir), Nietzsche escribe precisamente: «Que se llega a ser lo que se es presupone que no se vislumbra en absoluto lo que se es». Las cosas ocurren efectivamente ya como esto (*Nachlaß* 1885-6, KSA 12, 1[61]), es nuestra psicología rudimentaria (GD, *Crepúsculo de los ídolos, La «razón» en la filosofía,* 5; *los cuatro grandes errores,* 3) la que nos impide darnos cuenta.

Rehabilitar el devenir, restituirle su inocencia (GD, *Crepúsculo de los ídolos, Los cuatro grandes errores,* 7-8), significa no pretender pre-determinar la posibilidad, pero no corresponde sin embargo dejarla abierta de una forma puramente intelectual. La posibilidad está determinada en otro plano. Cada concreción particular en el plano consciente, cada representación de una identidad, en tanto que ser o deber ser, tiene el peligro entonces de desviarse. Hace falta seguirse a sí mismo sin idea previa, pero con la fluidez de una observación participada, capaz de juzgar cada emergencia por su criterio singular, en tanto que signo de lo que se es, aunque sin «saberlo». Nietzsche no sugiere anular el ser consciente, del cual se ha reconocido sin embargo el carácter derivado, funcional, condicionado, sino de reconducirlo al lugar que le es propio, y despojarlo de toda tentación legisladora. Así, para evitar toda desviación y tentación subjetiva frente a la incertidumbre de la determinación de la *tarea* (*Aufgabe*) que se ignora, «se debe mantener toda la superficie de la conciencia —conciencia es una superficie— pura de cualquiera de los grandes imperativos» (EH, *Ecce Homo, Por qué soy tan inteligente*, 9).

Para revalorizar la riqueza múltiple de la que se está constituido, de la cual *deviene* la cooperación incesante, hace falta pues ejercitarse en la disciplina de la multiplicidad de criterios, es decir, vitalizar la riqueza afectiva que permite la multiformidad de

la inteligencia[19], así como la emergencia del *fatum* en el corazón de ésta. Permaneciendo ricos de contrastes es como se protege la propia fecundidad, al precio de no descansar jamás en la paz interior (GD, *Moral como contranaturaleza*, 3)[20]. De este modo, la guerra interna, sin resentimiento y sin supresión de oposiciones y contrastes[21], es la condición esencial de una inteligencia de las potencialidades y del destino, puesto que cada efecto es, por así decir, un ojo diferente (GM III, 12)[22]; y la riqueza de la potencia es, a su vez, condición de esta guerra - puesto que ella permite tolerar las muchas y cíclicas desestabilizaciones. Se toca así, otra vez, la *fatalidad* que establece que no se puede ser lo que no se es, y que no se puede llegar a ser lo que no se es. La desculpabilización del devenir implica una adhesión a sí mismo, pero también, al mismo tiempo, al carácter necesario (fatal) de sus propios límites, el cual no podemos esperar eliminar a través de un acto de «voluntad».

El *pathos de la distancia*, emersión perceptiva de una elaboración afectiva relativa a las circunstancias actuales, es el modelo del ejercicio de la buena consciencia de sí, que llega casi a la ingenuidad, el modelo para pensar el carácter ineluctable del devenir y del grado de poder que se es capaz de reunir en el *hic et nunc*. En este sentido, el respeto y la veneración de sí mismo, al menos una vez, el cual es el rasgo distintivo de la aristocracia (JGB 287), es la tarea ética por excelencia.

Pensarse a sí mismo fuera de todo dualismo entre libertad y determinismo significa también atribuir a las circunstancias externas el rol y el peso que le convienen. Siempre es en relación a alguna cosa como tomamos posición, medimos afectivamente las distancias, y de esta manera las encarnamos. Las solicitudes externas son la oportunidad de revelación de las potencialidades desconocidas e imprevisibles, en todos los sentidos. Por una parte, la plenitud del poder está garantizada por un buen régimen de recursos y por una buena comprensión de las propias exigencias, es

19 Un ejemplo de esta capacidad de investigación poliédrica es aquella que Nietzsche, en FW 375, describe como «una casi epicúrea inclinación cognoscitiva».

20 Cf. *Nachlaß* 1885, KSA 11, 36[17].

21 «Jerarquía de las facultades; distancia; el arte de separar, sin enemistar; no mezclar nada, no «reconciliar» nada; una inmensa pluralidad, que a pesar de todo es lo contrario del caos esta era la precondición, el largo trabajo oculto y artístico de mi instinto» (EH, *Por qué soy tan inteligente* 9).

22 Cf. GM III, 12.

decir, por un correcto ejercicio de sí mismo[23]. Todo error dietético, que empobrece el poder del organismo, y que deriva de una forma cualquiera de ignorancia o incomprensión de sí, podría afectar el vigor especial que es necesario emplear en la experiencia de sí, con el fin de captar correctamente y con claridad los signos de su propio destino[24]. Esto es de mayor importancia si cabe cuando se lo pone en relación con el *Problema de los que esperan* (JGB 274), que subrayaba nuevamente en qué medida la indisciplina fisiológica, entre otros muchos factores, tiene el riesgo desviar para siempre la explotación de las potencialidades propias - es decir, de desviar, de alguna manera, del sí mismo.

Nietzsche afirma que existe una jerarquía de estados del alma que se corresponde con la jerarquía de problemas, y que, en consecuencia, la jerarquía de problemas define concretamente la jerarquía de los hombres (JGB 213). Parece hacer referencia así a los efectos que la combinación entre hombres y problemas, o de un hombre y un problema, engendra en el momento de su contacto: cada uno se revela por lo que es, particularmente deviene lo que puede llegar a ser, particularmente deviene lo que es. De este modo, por ejemplo, tratar «como verdadero filósofo» un problema filosófico no consiste en la reordenación de un saber existente —trabajo para los «trabajadores filosóficos»—, sino en una elaboración creativa, casi legislativa, donde la riqueza constitutiva del filósofo pone toda la diferencia, ella forja nuevos valores (JGB 211, KSA 5, p. 144). Es el coraje y la capacidad de explorar, hasta el nivel que seamos capaces, las profundidades de sí mismo, lo que constituye la profundidad de la creación filosófica (JGB 289): así, el sabio objetivo de JGB 207, que se impide toda participación, y por tanto

[23] Nietzsche enuncia así «la pregunta por la alimentación», el hilo conductor de la segunda sección de *Ecce Homo*, —si no el de toda su última reflexión—: «cómo has de alimentarte para llegar a tu máximo de fuerza, de *virtú* al estilo del Renacimiento, de virtud sin moralina?» (EH, *Warum ich so klug bin* 1). No es posible aquí empezar el análisis de este enorme problema. Bastará con recordar que esta virtud «*sin moralina*», la virtud del Renacimiento, se funda antes que nada sobre la capacidad de percibir las distancias y lo sagrado de la distinción entre hombre y hombre: sobre el *Pathos de la Distanz* (GD, *Incursiones de un intempestivo* 37).

[24] «La influencia climática sobre el metabolismo, su inhibición o su aceleración, llega tan lejos que un desacierto en el lugar un clima distancia a alguien no sólo de su tarea, sino que puede ocultársela completamente: no consigue verla nunca. El vigor animal nunca ha sido suficientemente grande en él como para haber conseguido la más espiritual desbordante libertad, que cualquiera reconoce: esto puedo yo solo...» (EH, *Por qué soy tan inteligente* 2).

todo enriquecimiento y creación, queda prisionero de su ignorancia sobre sí mismo.

La cuestión de las buenas solicitudes, y del buen reencuentro entre hombre y *circunstancias*, muestra una vez más el resultado de la disolución de la subjetividad y la autodeterminación del sujeto, dándose la imprevisibilidad «intelectual» de estas circunstancias. Nietzsche, quien recomendará en *Ecce Homo* aproximarse a su destino sin tener ninguna idea de él, explica ya en JGB 281 su desconfianza en relación a la *posibilidad* de conocimiento de sí. El parágrafo siguiente, como una especie de explicación anecdótica, ilustra la rebelión de alguien que «contradice» repentinamente sus inclinaciones ordinarias —y por tanto lo que era previsible en cuanto a su «identidad»— y rechaza las condiciones de vida que parecían convenirle: este rechazo es una *náusea*, no es una lista de razones «razonables» (JGB 282). Es una reacción estética (afectiva, corporal), una toma de distancia que manifiesta el detalle de *otro* destino[25].

Esta desestabilización es muy cercana al *pathos de la distancia*, a toda emergencia que manifiesta una idiosincrasia. La capacidad de decir *sí* y *no* de forma coherente con sus exigencias profundas, que es el ámbito del *pathos de la distancia*, es una capacidad creativa, que afirma valores vitales, y no puramente reactiva[26]: la reacción pura es una excepción dentro del marco de la vida, según la hipótesis de la voluntad de poder. El conocimiento mismo, tal y como ilustraba la descripción de la tarea de la filosofía, es una creación: lo que llamamos «espíritu» se comporta a su vez como una voluntad de poder. De este modo el espíritu, en lugar de ser un espejo impasible que refleja de un modo desatado, es más bien descrito por Nietzsche como una estructura viva, concretamente como un estómago, teniendo su propia capacidad de digestión, y por tanto sus gustos, sus debilidades, sus potencias, sus movimientos de distanciación: al servicio de la «voluntad fundamental» del espíritu está también un aparente impulso contrario del espíritu,

[25] Ver también FW 307 y FW, *Prólogo* 2 ss. De la misma manera se manifiesta, a través de predilecciones que contrastan con todos los *No* incorporados con la moral de los cuales los hombres superiores están tan enfermos como su época, «el sí escondido» que es la esperanza escondida en los buenos europeos (FW 377).

[26] En el marco de su régimen, Nietzsche recomienda también: «otra sabiduría y autodefensa consiste en reaccionar tan rara vez como sea posible y evitar las situaciones y condiciones en las que se estaría condenado a hacer pública su «libertad», en cierto modo su iniciativa y hacerse un mero reactivo» (EH, *Por qué soy tan inteligente* 8).

una repentina resolución hacia la ignorancia, hacia la conclusión voluntaria, un cierre de ventanas, un interno decir no a este o a aquel objeto, un no dejarse afectar por nada, un modo de estado defensivo contra muchas cosas que se pueden saber, una satisfacción con lo oscuro, con el horizonte cerrado, un decir sí y aprobar la ignorancia: todo esto es necesario según el grado de su fuerza de apropiación, su «fuerza de digestión», dicho en metáforas (*Bilde*).

Es necesario renunciar al placer de la ilusión del control y de la responsabilidad consciente de sí, y reconocer la inteligencia incorporada, que trabaja en el «devenir lo que se es» fuera de toda representación intelectual de sus procesos. De este modo, la facultad de decir, de manera pre-conceptual, *sí* y *no* configura, por así decir, los pasos del despliegue de este devenir, el cual sin palabra y sin representación, describe y «representa» el sí mismo a través de movimientos de aproximación y distanciamiento, realizando apropiaciones (en la incorporación) y separaciones igualmente imprevistas e imprevisibles (EH, *Por qué soy tan inteligente* 8).

Puede darse el caso de que quedemos sometidos a una larga «heterogeneidad» en relación a sí mismo, a la incomprensibilidad que demanda reformar todos los criterios de esta simplificación extraña que llamamos «conocimiento de sí». Nietzsche describe en 1885, en sus notas preparatorias y después en el prefacio de *Humano demasiado humano I*, la reorientación repentina de su entera existencia, que le llevó, finalmente, a la forma de vida de la cual *Humano demasiado humano* constituye la primera concreción sintomática: relata una verdadera conmoción, en la cual la fuerza impulsiva se manifiesta de forma imperativa, más allá de toda comprensión, hasta el punto que nos convertimos en un enigma para nosotros mismos. Es la experiencia que Nietzsche llama «la gran desvinculación», y que se expresa antes de nada como ruptura consigo mismo, interior e íntima, vivida como un momento de sufrimiento y de exaltación, de enfermedad y de renacimiento al mismo tiempo (MA I, *Prefacio*). Esta conmoción, que se manifiesta por una redefinición de las distancias, de los *Sí* y de los *No*[27], producido por el «Instinto de defensa y de lucha» del cual habla Nietzsche en *Ecce Homo* (*Por qué soy tan sabio* 6), es el proceso de emergencia del destino profundo que ignoramos, y que, en su frase larga, no se deja leer más que a contrapelo[28], en relación a la manera en la cual, en la experiencia de sí inducida por la psicología

[27] Cf. *Nachlaß* 1885, KSA 11, 40[65].
[28] *Ibid.*

del sujeto metafísico, imaginaríamos poder leerla (en tanto que proceso de determinación o transformación de la realidad según una representación teórica *a priori*). A través de este instinto, que es el verdadero «instinto de sanación», conseguimos proteger o volver a ganar salud, el vigor del poder: Nietzsche escribe que todo estado mórbido, aunque enriquecedor, debilita sin embargo este instinto, es decir, la capacidad de tomar distancia[29].

Es otra vez en *Ecce Homo* (que se articula completamente como reconstrucción de esta emergencia progresiva, según las etapas que la han constituido, y cuya significación puede ser captada desde una mirada retrospectiva) donde Nietzsche sugiere por ejemplo considerar a *Schopenhauer como educador* (*Erzieher*) también como el precipitado de la emergencia de un *Sentimiento de distancia* en relación a sus propias condiciones de existencia en el momento de su concepción. Mediante una mirada retrospectiva, Nietzsche reconoce de este modo la definición progresiva del *destino*, de la *obligación*, que se impone de manera autónoma y anti-subjetiva: no existe ninguna facultad preventiva consciente o determinación intelectual que pueda describirla *a priori*. El *fatum* se desarrolla así en las diferentes condiciones de vida, define el camino que las atraviesa y consigue resolverlas de alguna manera: podemos observar el desarrollo del presente, reconociendo la inteligencia intrínseca — sin que la conciencia haya podido dominar, durante el proceso, el proceso mismo.

Nietzsche modela la forma regulativa de la representación posible de este proceso de forma sintética en el prólogo de AC (*Anticristo*): «Fórmula de nuestra felicidad: un sí, un no, una línea recta, un fin» (AC 1)[30]. La explicación procesual de esta fórmula de plenitud en cuatro puntos, parece ser aquella que, también en cuatro puntos, abre el parágrafo siguiente del *Anticristo:*

> ¿Qué es bueno? Todo lo que intensifica el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.
>
> ¿Qué es malo? Todo lo que proviene de la debilidad.
>
> ¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia es superada.

29 «No sabe uno librarse de nada, no se sabe superar nada, no se sabe rechazar nada, todo hiere. El hombre y las cosas devienen impertinentemente cercanos, las vivencias afectan en lo profundo, el recuerdo es una herida supurante» (EH, *Por qué soy tan sabio* 6).

30 Cf. también GD, *Sentencias y flechas* 44.

> No satisfacción, sino más poder; no paz sobretodo, sino guerra; no virtud, sino capacidad (virtud en el estilo del Renacimiento, virtù, virtud libre de moralina (AC 2).

El modelo aparentemente irónico del *Sí*, *No*, *línea recta* y *fin* hace alusión a la «tarea» de devenir lo que se es, vivido sin embargo en plena coherencia psicológica y representativa con la hipótesis de la voluntad de poder. Los criterios del *Sí* y del *No* no son absolutos, sino sometidos a nueva discusión y calibración continua, puesto que por su *propio* criterio la voluntad de poder que cada uno es extrae en todo momento *sus* últimas consecuencias. El único *meta*-criterio posible es aquel que comporta el tratarse a sí mismo como experimentación continua: hay que conducirse según el recuerdo constante de la naturaleza limitada por la toma de conciencia sobre el devenir que se es —a saber, hay que pensarse como una continua experimentación que apunta, sin embargo, a su meta y su destino intrínseco y coordenado (una idea apasionada de lo que *se quiere*, no de lo que *se es*)[31]. La imagen de linealidad[32] remite entonces a la voluntad de poder, que guía toda adhesión y todo rechazo, en fin, toda definición de distancia (todo *Sí* y todo *No*) por su propio criterio de ella, que no tiene otro criterio que ella misma. El deslizamiento entre *Sí* y *No* y las determinaciones de *bueno* y *malo* en AC 2 parece indicar justamente que el aumento de poder es la única referencia. Y es por tanto su *propia* línea recta, me parece, la que Nietzsche reconoce y reconstruye en el § 9 de la segunda sección de *Ecce Homo*, donde toda experimentación es reconocida *a posteriori* como inteligencia, como sabiduría, favoreciendo el único proceso *verdadero*, concretamente el devenir de lo que se es - incluida la emergencia de una *obligación*.

En relación a esta forma de verdad, toda concreción singular, concreta, momentánea, es «falsa», cuando la juzgamos con los criterios de la metafísica tradicional. La verdad no coincide pues sino con *una* voluntad de poder, es decir, con una provisionalidad sin embargo lineal, y no puede ser separada de ésta: el perspecti-

[31] Así representado, el *devenir lo que se es* sería a la vez un recorrido ético (en sentido amplio) y un desarrollo propio cuya regla sobrepasa el control consciente. Para una discusión sobre la reflexión de Nietzsche acerca de esta doble articulación, ver también Alexander NEHAMAS, *Nietzsche. Life as literature*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1985, en particular cap. 6.

[32] Cf. *Nachlaß* 1887, KSA 12, 10[5], donde Nietzsche revaloriza, en contra del debilitamiento del hombre causado por el ideal rousseauniano de la bondad natural en el siglo XVIII, el paradigma «lineal» de la voluntad de poder en la figura de Napoleón, en su persecución autorreferencial de *Poder*.

vismo es pues el modelo no solamente de una visión provisional y condicionada del mundo, sino sobre todo de lo que constituye su condición —lo provisional de las configuraciones momentáneas de la forma de vida que deviene lo que es. De este modo, la verdad viene a adquirir una caracterización más bien ética, relativa al destino singular de la persona[33].

Verdad es entonces un proceso, cuyas etapas deben buscarse en las sucesivas tomas de consciencia no de alguna cosa que es *a priori* y que se revela, sino del devenir que, en todo instante, por su propio criterio, se «sitúa» en relación a solicitudes, que, en consecuencia, el «sitúa». De este modo la verdad, desnudada de la pretensión de transcendencia y universalidad, es concebida fuera de toda metafísica. En este sentido, Nietzsche habla de la verdad en tanto que resultado de un *autodominio*, de la *disciplina de espíritu* (AC 53) y se opone a toda pretensión de una posesión estable y exclusiva de la «verdad», que remite a su concepción metafísica y moralizada (AC 53). Una verdad, en el momento en que es definida como una palabra posible para indicar una actividad de la voluntad de poder, debe ser sometida al mismo *autodominio* que la voluntad de poder ejerce continuamente sobre ella-misma[34]. Si *verdad* es el nombre de un proceso, sólo es durable en tanto que devenir, que transforma y se hace *diferentemente* verdadero. Si, según Nietzsche, todo deseo de persistencia y de unicidad de la verdad, toda fe, es lo contrario de la verdad misma, lo es porque induce una despersonalización, porque nace de la incapacidad de afirmarse a sí mismo en tanto que finalidad (AC 54) allí donde este gesto de afirmación no es sino la afirmación de un devenir, de una identidad provisional y consciente de su carácter provisional.

Tendríamos aquí, en esta caracterización de la relación entre personalidad, verdad, experimentación y perspectivismo sobre el fondo de la hipótesis de la voluntad de poder, ninguna otra cosa, parece, sino la articulación de una experiencia de la vida guiada por el nihilismo extremo, en tanto que disciplina de la inquietud: la vida de la superficie del ser consciente es el resultado de un conquista nihilista afirmativa, allí donde el nihilismo extremo «pone el valor de las cosas justamente allí donde este valor no corresponde ni correspondió a ninguna realidad, sino solamente a un síntoma de fuerza del lado del que pone los valores, una simplificación del fin de la vida» (*Nachlaß* 1887, KSA 12, 9[35]). Pero, en este marco, si

[33] Cf. *Nachlaß* 1887, KSA 12, 9[91].

[34] *Ibid.*

la forma extrema del nihilismo afirma que toda *creencia (Glaube)* (*tener-por-verdadero*) es necesaria en tanto que «aparecer perspectivista, cuyo origen se encuentra en nosotros (en la medida en que nosotros tenemos continua necesidad de un mundo más estrecho, reducido y simplificado)», y si la medida de la fuerza está justamente en «cómo podemos admitir la aparencialidad, la necesidad de la mentira sin irse a pique» (*Nachlaß* 1887, KSA 12, 9[41]), cada uno está llamado a reconocer su propia provisionalidad, su propia no-verdad, o bien a reconocer su verdad en el despliegue de una personalidad (de una idiosincrasia de vida) que no es sino lo que deviene y que en todo instante no es más que en tanto que voluntad de poder, particularmente de repetición perpetua de la autofalsificación de toda perspectiva, de toda forma de vida, por su propio crecimiento y por su aspiración al poder.

El *pathos de la distancia* no agota ciertamente todos estos aspectos de la tarea filosófica nietzscheana. Sin embargo, está ligado a los temas fundamentales de ésta, y ocupa una posición ejemplar en la concepción de los pasos prácticos que permitirían reformar la experiencia de sí en dirección a una liberación de la moral y de la psicología idealista contra toda universalización y todo dualismo. Este ensayo ha intentado mostrar precisamente, mediante el ejemplo paradigmático que es el *pathos de la distancia*, los estrechos vínculos entre estas líneas críticas y reformadoras en el pensamiento de Nietzsche.

Traducción de Maryame Galera
Universidad de Granada

El sentido de la «Gran Política» nietzscheana

JESÚS CONILL-SANCHO
Universidad de Valencia[1]

1. NIETZSCHE Y LA POLÍTICA

Hay varios enfoques en el estudio de la política en Nietzsche: quienes lo han relacionado con diversas formas del totalitarismo (es famoso el caso de Lukács, pero más recientemente Appel[2]); quienes lo aprovecharon para una determinada ideología política (Alfred Rosenberg y Alfred Baeumler); quienes no le atribuyen ningún pensamiento político y lo consideran apolítico, convirtiéndolo en un esteticista (Nehamas) o en un ironista subjetivista (como Kaufmann y Rorty); quienes han destacado que Nietzsche puede leerse como un genuino pensador político, más allá de los intentos de asimilarlo a una ideología determinada, como la nacionalsocialista, pero lo han aprovechado para defender una peculiar forma de «democracia radical» de carácter postmoderno, incluso en algunos casos teniendo que disociar su «filosofía» de sus consideraciones políticas[3].

No obstante, también cabe descubrir sugerentes aportaciones a la filosofía política, a partir de una interpretación del pensamiento

[1] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (actualmente Ministerio de Economía y Competitividad) y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalidad Valenciana.

[2] Fredrick APPEL, *Nietzsche contra Democracy*, Cornell University, Ithaca, 1999.

[3] *Vid.* Mark WARREN, *Nietzsche and Political Thought*, MIT, 1988; Don DOMBOWSKY, «A Response to Alan D. Schrift's Nietzsche for Democracy?», *Nietzsche-Studien*, 29 (2000), 220-233 y 31 (2002), 278-297.

de Nietzsche como genealogía hermenéutica[4]. En cualquier caso, más allá de utilizarlo como un panfleto, un adorno metafórico, un movimiento despolitizador o una plataforma para el pensamiento textualista, Nietzsche ha inspirado la filosofía política contemporánea con su nuevo estilo de pensar en asuntos como la «voluntad de poder», las «formaciones de dominio» y sus valoraciones, pues desde ellas ofrece una crítica de la modernidad cultural, pero también de la social y política, así como de prácticamente todas las ideologías político-económicas modernas y las correspondientes instituciones (estado, mercado, derecho y opinión pública). Porque, a través de ellas, se ha producido una degeneración del hombre en «animal de rebaño» mediante el proceso de democratización.

Así pues, hay líneas de interpretación de Nietzsche contrapuestas, que lo convierten, por un lado, en apolítico y antipolítico, y, por otro, en un posible recurso para una democracia posmoderna. Por esta nueva vía de cierta ideologización, Nietzsche acaba apareciendo como un «demócrata agonal». Sin embargo, por una parte, es palmario el horizonte político del pensamiento de Nietzsche y, por otro, destaca su carácter antidemocrático. Ya Geoges Brandes caracterizó a Nietzsche como un pensador ético-político, pero cuyo impulso provenía de un «radicalismo aristocrático»[5]. Y, cuando Brandes le consulta a Nietzsche sobre esta caracterización de su pensamiento, éste le responde en una carta de diciembre de 1887 que la expresión «radicalismo aristocrático» le gusta. Nietzsche no se ha destacado por su defensa de la democracia, sino que propone criar una nueva casta que domine sobre Europa y llegue a gobernar la tierra, lo cual constituye, a su vez, una crítica de la modernidad: «Este libro (1886) [*Más allá del bien y del mal*] es, en todo lo esencial, una *crítica de la modernidad*, no excluidas las ciencias modernas, las artes moderas, ni siquiera la política moderna...»[6]. Ya en una carta a Brandes de febrero de 1888 le había indicado Nietzsche que el problema más importante es el de la modernidad. Pues, para Nietzsche, el movimiento democrático implica «la intro-

[4] *Vid.* Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, Prólogo de Pedro Laín Entralgo.

[5] Georges Brandes, «Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über F. Nietzsche», *Deutsche Rundschau*, 1890. Nietzsche conoció las actividades de Brandes (cfr. KSA 13, 16 [63], 506-507; EH, «El caso Wagner», 4).

[6] JGB 208, 242 y 251; EH, «Más allá del bien y del mal. Preludio de un filosofía del futuro».

ducción de la imbecilidad parlamentaria, además de la obligación para todo el mundo de leer su periódico...»[7].

Sea cual sea el resultado de las posibles interpretaciones, es constatable que uno de los asuntos más destacados en los estudios nietzscheanos, desde mediados de los años ochenta hasta ahora, ha sido la consideración de Nietzsche como pensador político[8].

2. ¿Despolitizar a Nietzsche?

Una tendencia dentro de los estudios sobre Nietzsche ha sido la de despolitizarlo. Un ejemplo significativo es el de Brobjer, quien ha pretendido demostrar «la ausencia de ideales políticos» en la obra de Nietzsche, frente a una gran cantidad de otros estudios donde se da por supuesto que tales ideales existen[9]. Para defender que Nietzsche no cuenta con ideales políticos Brobjer elige discutir las afirmaciones de Nietzsche sobre las leyes de Manu, que le parecen las más comprometidas y problemáticas de las ideas políticas de Nietzsche.

Brobjer pretende mostrar que en los textos nietzscheanos en que se trata del tema de las leyes de Manu y la sociedad de castas no se está expresando, ni exponiendo, por parte de Nietzsche, ningún ideal político y social propio[10]. La razón por la que Nietzsche trata la sociedad y las leyes de Manu es su lectura de *Les legislateurs religieux: Manou-Moise-Mahomet* (Paris, 1876) de Louis Jacolliot. Nietzsche leyó la obra en mayo de 1888 y un ejemplar con anotaciones está en su biblioteca[11]. La lectura de este libro pudo haber influido en su decisión de escribir *El Anticristo*.

La visión expresada en las secciones 56-58 de *El Anticristo* no constituye un ideal político de Nietzsche, como queda claro en las notas que escribe al leer a Jacolliot y que constituyen el material del que ha surgido el contenido de esas secciones[12].Y si bien en

[7] JGB 208.

[8] Ottmann (1987), Bergmann (1987), Warren (1988), Detwiler (1990), Ansell-Pearson (1992), Hatab (1995), Owen (1995), Waite (1996), MacIntyre (1997), Conway (1997), Appel (1999) [para las referencias, *vid.* nota 4 de Alan D. Schrift, «Nietzsche for Democracy?», *Nietzsche-Studien*, 29 (2000), 220-233].

[9] Thomas H. Brobjer, «The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings», *Nietzsche-Studien*, 27 (1998), 300-318.

[10] AC 55; GD, «Los "mejoradores" de la humanidad», 5.

[11] *Vid.* Annemarie Etter, «Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu», *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 340-352.

[12] Cfr. Brobjer, art.cit., nota 21, p. 31.

algún fragmento Nietzsche coloca al código de Manu, al de Mahoma y al Antiguo Testamento por encima del cristianismo[13], en otros fragmentos critica el espíritu de Manu[14]. Ahora bien, incluso Brobjer reconoce que llama la atención que Nietzsche se exprese en *El Anticristo* de un modo que induce a posibles malentendidos en cuanto a sus ideales políticos y sociales. No obstante, la tarea de *El Anticristo*, como primer volumen de la proyectada *Transvaloración de todos los valores*, era criticar el cristianismo. Y, como la visión nietzscheana del hombre y de la sociedad era jerárquica y antidemocrática, en principio, no parecía incompatible con la sociedad de castas de Manu.

En esta línea de interpretación despolitizadora del pensamiento nietzscheano cabe recordar que Nietzsche criticó duramente la política[15]: «el poder vuelve *estúpidos* a los hombres...»; «la política devora toda seriedad para las cosas verdaderamente espirituales». «La cultura y el Estado (...) son antagonistas: el "Estado de cultura" no pasa de ser una idea moderna. Lo uno vive de lo otro, lo uno prospera a costa de lo otro. Todas las épocas grandes de la cultura son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico, incluso *antipolítico*». «Se ha olvidado que la educación, la *formación* misma —y *no* el *Reich*— es la finalidad, que para lograr esa finalidad son precisos educadores —y *no* profesores de Instituto y doctos de Universidad... Hay necesidad de educadores que *estén educados ellos mismos*, de espíritus superiores, aristocráticos. (...) *Faltan* educadores, *primera* condición previa de la educación: de ahí la decadencia de la cultura alemana». El «adiestramiento» que ofrecen las «escuelas superiores» al servicio del Estado va contra la «primacía humanística», que Nietzsche atribuye, por ejemplo, a Jakob Burckhardt. «Toda educación superior pertenece sólo a la excepción: hay que ser privilegiado para tener derecho a un privilegio tan alto. Ninguna de las cosas grandes (...) puede ser común». Lo que condiciona la decadencia de la cultura es «el democratismo de la "cultura general", la cual se ha vuelto común»[16].

Basándose en todo este tipo de expresiones nietzscheanas, Thomas H. Brobjer defiende que Nietzsche no fue un pensador

[13] KSA 13, 14 [195].

[14] KSA 13, 14 [199]; cfr. anotaciones donde critica a Manu (en nota 22, p. 312 de Brobjer).

[15] KSA 8, 19 [77], 40 [16]; 9, 11 [163]; GD, «Lo que los alemanes están perdiendo», 1 y 4.

[16] GD, «Lo que los alemanes están perdiendo», 5.

político. Pero otros autores, como Don Dombowsky[17], le han respondido mostrando que el intento de despolitizar el pensamiento de Nietzsche carece de base. Pues Nietzsche habla continuamente de cuestiones políticas y su filosofía tiene una dimensión política crucial, ya que constituye una de las concepciones más significativas que se oponen a la democracia moderna, basándose en una concepción de la vida: «la teoría de una *voluntad de poder* que se despliega en todo acontecer»[18].

Lo que aparece como una crítica moral del cristianismo es también una crítica de las correspondientes doctrinas políticas. El cristianismo y las políticas subsiguientes deben «su *victoria* a *esa* deplorable adulación de la vanidad personal». Con ella (la «salvación del alma», «el mundo gira alrededor de mí») se ha «persuadido» a los «malogrados», a los «fracasados», a los «desechos y escorias de la humanidad». «El veneno de la doctrina "*idénticos* derechos para todos" es el cristianismo el que lo ha diseminado de modo más radical». «¡Y no infravaloremos la fatalidad que desde el cristianismo se ha introducido furtivamente hasta en la política!»[19]. La política ha enfermado, al haberse socavado «el aristocratismo de los sentimientos» por la mentira de la igualdad de los hombres. Los juicios *cristianos* de valor son los que promueven las revoluciones que favorecen el «privilegio de los más». Es la fatalidad moderna, que invade las instituciones sociales y políticas, produciendo la decadencia. De ahí que Nietzsche declare la guerra a las masas y critique los instintos gregarios[20]. Por eso llama la atención que se haya producido una nueva politización del pensamiento de Nietzsche en términos de democracia radical.

3. ¿Nietzsche como filósofo político, defensor de una democracia radical?

A pesar de que hay quienes siguen creyendo que Nietzsche no estaba interesado por la política, dentro de los estudios nietzscheanos destaca la atención que ha merecido en los últimos tiempos el pensamiento político de Nietzsche. Por extraño que pueda parecer,

[17] Don Dombowsky, «A Response to Thomas H. Brobjer's The Absence of Political Ideals in Nietzsches's Writings», *Nietzsche-Studien*, 30 (2001), 387-393.

[18] GM II, 12.

[19] AC 43.

[20] KSA 11, 25 [74]; F.P. III, p. 488; JGB 199.

estudiosos como Schrift[21] defienden que Nietzsche proporciona recursos conceptuales para elaborar una política con carácter de «democracia radical». Principalmente se basa en la crítica nietzscheana del dogmatismo, fundada en su posición perspectivista, que implicaría asumir una noción de contingencia radical. A lo que añade una crítica del sujeto (al estilo de Deleuze) y la afirmación del agonismo como base de una política democrática.

Ciertamente llama la atención que haya tenido lugar un intenso debate sobre si son conciliables o no la filosofía política de Nietzsche y la democracia liberal. Pues, hasta hace poco, lo más normal era pensar que el pensamiento político de Nietzsche y la democracia eran incompatibles. La sorprendente interpretación del pensamiento político de Nietzsche como defensor de la democracia se ha debido a varias razones y circunstancias. Los nuevos intérpretes no ignoran las declaraciones abiertamente antidemocráticas de Nietzsche, pero descubren ciertos rasgos de su pensamiento que cabría correlacionar con la democracia: por ejemplo, un cierto agonismo democrático a través de una competición discursiva y un perspectivismo convertido en anti-fundamentalismo para defender el pluralismo. La democracia vendría a ser entendida como una forma de pluralismo agonístico, a la que podría incorporarse el valor de la excelencia aristocrática[22].

Por otra parte, en la democratización del pensamiento de Nietzsche ha influido el postmodernismo francés (por ejemplo, a través de Foucault y Derrida) y el aprovechamiento de la filosofía política de Nietzsche que hizo, por ejemplo, Rorty, quien ha pretendido justificar la democracia basándose en la capacidad de autocreación del individuo, que vive presuntamente de convicciones siempre contingentes. Los individuos, convertidos en «ironistas liberales» que ponen en cuestión sus convicciones, podrían llegar a entenderse en un espacio democrático pluralista[23].

A pesar de las graves dificultades internas de estas propuestas[24], los intentos de hacer compatibles el pensamiento de Nietzsche y la democracia liberal chocan con el espíritu y la letra de la

[21] Alan D. Schrift, «Nietzsche for Democracy?», *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 220-233; Don Dombowsky, «A Response to Alan D. Schrift's "Nietzsche for Democracy?"», *Nietzsche-Studien* 31 (2002), 278-297.

[22] Lawrence J. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, Open Court, Chicago, 1995, p. 125.

[23] Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, New York, 1989.

[24] *Vid.* Adela Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.

obra nietzscheana. De ahí que autores como Mark Warren se hayan visto obligados a separar «filosofía» y «política» en Nietzsche. Se condena la política como si fuera un «conservadurismo neoaristocrático», pero se alaba la filosofía como una teoría política postmoderna. Nietzsche habría pretendido «combinar sin éxito una filosofía postmoderna con una política premoderna»[25].

Otra circunstancia que pudo favorecer la consideración del significado político de la filosofía de Nietzsche fue la temprana aportación de Georges Bataille[26] con su publicación de algunos textos de Nietzsche, por ejemplo, sobre la soberanía del superhombre y la «administración económica global de la tierra», que amenaza transformar la sociedad en una «maquinaria total» de máxima «explotación del hombre»[27]. Bataille acerca la apología nietzscheana del superhombre a la crítica marxiana de la alienación y reprocha al comunismo haber instrumentalizado al hombre, recurriendo al concepto nietzscheano de superhombre[28]. Desde muy pronto (1937), Bataille prestó atención a las implicaciones políticas de carácter emancipador en Nietzsche, a quien defiende contra Alfred Rosenberg y Alfred Baeumler, por un lado, y contra Georg Lukács, por otro. Pues se percató de que la «muerte de Dios» tiene consecuencias para comprender lo político, al significar la muerte de cualquier «gran otro», la nación, la raza, la clase y el pueblo, que son sobre los que han intentado legitimarse los totalitarismos del siglo XX[29].

Sobre este trasfondo Alex MacIntyre aprovecha a Nietzsche para las actuales discusiones de filosofía política, conectando con Bataille[30]. MacIntyre lee a Nietzsche como genuino pensador político. La soberanía de la alegría formaría parte de las figuras como la voluntad de poder, el eterno retorno y el superhombre que compondrían la «gran política». El Nietzsche tardío utiliza el concepto

25 Mark WARREN, *Nietzsche and Political Thought*, MIT Press, Cambridge Mass., 1988, p. 209.

26 Georges BATAILLE, «Nietzsche-Memorandum» (1945), *Wiedergutmachung an Nietzsche*, Mathes & Seitz, München, 1999; *vid.* Andreas HETZEL, «Nietzsches Politische Philosophie im Lichte Georges Batailles», *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 541-547.

27 *Vid.* KSA 12, 10 [17].

28 «Nietzsche im Lichte des Marxismus» (1951), en: *Wiedergutmachung*, 257-269 (citado por Andreas Hetzel).

29 *Vid.* Andreas HETZEL, «Nietzsches Politische Philosophie im Lichte Georges Batailles», *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 541-547.

30 Alex MACINTYRE, *The Sovereignty of Joy. Nietzsche's Vision of Grand Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 1977.

de la «gran política» irónicamente, por contraposición a la pequeña política», para referirse a la transformación de las condiciones culturales que enmarcan la acción política, a la transvaloración de todos los valores. En el estudio de MacIntyre se presenta la filosofía de Nietzsche como una respuesta a la pregunta de qué política y qué comprensión de lo político es adecuada a una modernidad que ya no puede recurrir para la legitimación de su praxis política a ninguna evidencia metafísica.

Entre los estudiosos que se han preguntado si hay o no una teoría política en la filosofía de Nietzsche destaca también Carlo Gentili[31]. Pues, por una parte, hay declaraciones de Nietzsche que parecen negarlo: «Todas las épocas grandes de la cultura *(Kultur)* son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura ha sido no político (*unpolitisch*), incluso *antipolítico*»[32]. Nietzsche opone aquí Cultura y Política, pero eso no quiere decir que el pensamiento de Nietzsche no tenga un marcado sentido político. De hecho, una de las sugerentes aportaciones de la interpretación de Gentili consiste en relacionar la oposición nietzscheana entre la cultura y la política con el concepto de «*gran estilo*», que, a su vez, «requiere» el concepto de «gran política»[33]. Y, por otra parte, Gentili remite a K. Ansell-Pearson, que vincula la «gran política» con el concepto de «política de la crueldad», caracterizándola como «una conjunción de legislación filosófica y poder político», cuyo objetivo es controlar las fuerzas de la historia y producir (...) una nueva humanidad»[34].

Gentili recurre también a Heidegger, para quien «el gran estilo puede crearse sólo con la gran política»[35]. Pues «lo que constituye el *gran estilo*: convertirse en señor *(Herr werden)* tanto de su *felicidad* como de su *infelicidad*»[36]. Pero Gentili advierte también que en los últimos escritos de Nietzsche se desvinculan la gran política y el gran estilo, y Nietzsche se presenta como el «*alegre mensajero*» de la gran política, de una nueva esperanza, pero también de la fatalidad: «El concepto de política queda entonces totalmente

[31] *Vid.* Carlo GENTILI, *Nietzsche*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 410-425; «¿Nietzsche: ¿político o apolítico?», *Estudios Nietzsche*, 12 (2012), pp. 105-116.

[32] GD, «Lo que los alemanes están perdiendo», 4.

[33] GENTILI, *Nietzsche*, p. 412.

[34] K. ANSELL-PEARSON, *An Introduction to Nietzsche as political thinker. The perfect nihilist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 147 ss.

[35] M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000, p. 155.

[36] KSA 11, 35 [74], p. 541; *vid.* Gentili, pp. 415-416.

absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire, todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra. Sólo a partir de mí existe sobre la tierra la *gran política*»[37].

Ahora bien, en lo que hace hincapié Gentili es en la tensión entre el carácter «impolítico» y «político» de Nietzsche, recordando la posición de Thomas Mann en sus *Consideraciones de un apolítico* (1918), donde interpreta la postura antidemocrática de Nietzsche como una defensa de la cultura (*Kultur*) frente a la amenaza de la civilización (*Zivilisation*)[38]. La defensa de la cultura, desde la perspectiva nietzscheana, equivale a defender la vida como valor supremo y eludir cualquier «*estetización de la política*»[39].

A pesar de que haya quienes se han resistido a una lectura política de la filosofía de Nietzsche, caracterizándolo de apolítico, impolítico y hasta antipolítico, lo bien cierto es que desde un comienzo hasta la actualidad, y en los más diversos sentidos, se ha reconocido también que el pensamiento de Nietzsche tiene una peculiar relevancia política[40]. Lo que ocurre es que la relación de Nietzsche con la política es muy «contradictoria» y llena de ambigüedades, empezando por sus propias alusiones, pues igual se caracteriza a sí mismo como «antipolítico» como afirma que sólo a partir de él «existe en la tierra la "gran política"». A lo que se añade la casi disparatada «ideologización política» del pensamiento de Nietzsche, que se encuentra ya en los manejos de su hermana Elisabeth Förster-Nietzsche, en Mussolini, Alfred Rosenberg y, de modo especial, en Alfred Baeumler, pero también en las diversas tendencias de la Socialdemocracia y el Marxismo[41].

Indudablemente es significativa la interpretación de Baeumler, quien entiende que la «gran política» nietzscheana rebasa tanto el «estado nacional democrático de masas» como el «estado de la cultura» (*Kultur-Staat*), pues lo que propone con un nuevo sentido político es la regeneración del pueblo alemán a partir del «senti-

[37] EH, «Por qué soy un destino», 1 (trad. Alianza, p. 124).

[38] *Betrachtungen eines Unpolitischen*, en *Gesammelte Werke in zwölf-Bänden*, Frankfurt, Fischer, 1960, vol. XII, pp. 83-84 (Gentili, *Nietzsche*, pp. 422-425).

[39] Gentili, *Nietzsche*, p. 425.

[40] *Vid.* Nicolás González Varela, *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, Barcelona, 2010.

[41] *Vid.* Hans-Martin Gerlach, «Politik», en Hening Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*, Metzler, Stuttgart, 2000, pp. 499-509.

miento de poder», con el objetivo de asumir el mando de Europa[42]. Gentili señala la «ambigüedad» de las consecuencias de la «gran política» nietzscheana y nos recuerda que, en Alemania, no sólo hubo una instrumentalización nacionalsocialista, sino también la que se produjo durante el «imperialismo alemán», poniendo el ejemplo significativo de que durante la Primera Guerra Mundial se imprimió una «edición de guerra» de *Así habló Zaratustra*, que, según la propaganda de la época, tenía que formar parte del «petate de todo buen soldado alemán»[43].

4. Sentidos de la «gran política»

El concepto de «gran política» tiene en buena parte de las obras de Nietzsche connotaciones peyorativas. Aunque a partir de cierto momento, ya en la última época, adquiere también un sentido muy peculiar que lo convierte en uno de los temas más significativos de su pensamiento filosófico.

Nietzsche se expresa de diversas maneras contra la «gran política»[44], un término con el que irónicamente se refería a las pretensiones de Bismarck, basada en el lema de «sangre y hierro», con la que se creía poder remediar los males de Alemania, cuando, según Nietzsche, «la gran política» —en este primer sentido negativo— «devora la *seriedad* para todas las cosas verdaderamente grandes»[45].

En contra de este sentido nacionalista y bélico de la «gran política»[46], emerge una nueva concepción que tiene un sentido mundial y educativo de la política, uno de cuyos componentes será la «cría» (*Züchtung*) de un nuevo tipo de hombre, capaz de gobernar la Tierra. Nietzsche nos advierte de que está llegando un tiempo nuevo, en el que prevalecerá la lucha por el dominio de la Tierra y donde la tarea principal consistirá en una educación que transformará la política. Pues el dominio sobre la tierra es sólo un «medio para producir un tipo superior»[47], por tanto, habrá que

[42] Alfred Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, Reclam, 1931, pp. 166 y 171-172 (*vid.* Gentili, *Nietzsche*, pp. 420 y ss.).

[43] Gentili, *Nietzsche*, p. 422, nota 78.

[44] MA I, 481 («La gran política y sus costes»); M 189 («La política grande»); JGB 241 y 254.

[45] KSA 13, 19 [1], Nr. 3, 540.

[46] *Vid.* Urs Marti, «Grosse Politik», en Henning Ottmann (Hrsg.), *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2000, 248-250.

[47] KSA 11, 25 [211], p. 69.

responder a la pregunta acerca de «cómo queremos el futuro de la humanidad»[48]: «Se acerca la tarea de gobernar la tierra. Y con ello la pregunta: ¡Cómo *queremos* que sea el futuro de la humanidad!».

«El tiempo de la política pequeña ha pasado: ya el próximo siglo trae consigo la lucha por el dominio de la tierra, - la *coacción* a hacer una política grande». Y lo que quiere Nietzsche es empezar a aplicar esta gran política en Europa: frente a la creciente «imbecilidad parlamentaria» y a la obligación de «leer el periódico» (sustituyendo la oración de cada día), Nietzsche desea que Europa logre «*una voluntad única* mediante el instrumento de una nueva casta que dominase sobre Europa», para que acaben «tanto la comedia (...) de su división en pequeños Estados como sus veleidades dinásticas y democráticas»[49].

Hay que superar «esa enfermedad y esa sinrazón, *la más contraria a la cultura*, que existe, el nacionalismo, esa *névrose nationale* [neurosis nacional], de la que está enferma Europa, esa perpetuación de los pequeños Estados de Europa, de la *pequeña* política: han hecho perder a Europa incluso su sentido, su *razón* — la han llevado a un callejón sin salida»[50]. Cuando la gran tarea consiste en «*unir* de nuevo a los pueblos».

El nuevo enfoque nietzscheano de la «gran política» cambia el sentido de la política y los asuntos en los que habrá de centrarse[51]. Nietzsche presenta incluso un proyecto de «*tractatus politicus*»[52], que «trata de la *política* de la virtud, de los medios y caminos que la llevan al *poder*». ¿No parece colocarse así en la estela de Platón y de Maquiavelo?[53] ¿Cuál va a ser la tarea de los nuevos filósofos? Una de sus respuestas dirá que consiste en «enseñar al hombre que el futuro del hombre es *voluntad* suya, que depende de una voluntad humana, y preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina (*Zucht*) y selección (*Züchtung*)»[54]. He ahí una de las metas de la gran política, que se vuelve necesaria para enseñar a centrarse en «los asuntos fundamentales de la vida», en vez de

48 KSA 11, 25 [307], 90; 11, 35 [47], 533.

49 JGB 208.

50 EH, «El caso Wagner», Nr. 2.

51 KSA 13, 25 [1]-[21], pp. 637-647.

52 KSA 13, 11 [54], 24 ss; 12, 2 [57], 88.

53 *Vid.* Urs MARTI, «Grosse Politik», en Henning OTTMANN (Hrsg.), *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2000, 248-250.

54 JGB 203.

dedicarse a falsear todas «las cuestiones de la política, del orden social, de la educación»[55].

Con su innovador giro de la gran política («sólo a partir de mí existe en la tierra la *gran política*») y su propuesta de una «*transvaloración de todos los valores*», Nietzsche cree estar aportando «un acto de suprema autognosis de la humanidad», que desenmascara «la mentira de milenios», anuncia una nueva esperanza y ofrece una nueva visión de la política: «El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire — (...) habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra»[56]. La noción de «gran política», empleada en varias ocasiones por Nietzsche con sentido no siempre idéntico, adquiere un vigor especial en *Más allá del bien y del mal, Ecce homo*[57] y algunos fragmentos póstumos[58], donde la gran política está relacionada con el dominio sobre la tierra (*Erd-Herrschaft*) y la selección de una nueva raza dominante. Con su gran política Nietzsche pone en marcha su política de la transvaloración de todos los valores, que implica una crítica radical de la modernidad.

4.1. El giro político: «fisiología del poder» y transvaloración de todos los valores

La hermenéutica genealógica de Nietzsche descubrió la fuerza de donde emerge la actividad fundamental: el interpretar transvalorador. En esta transvaloración va inscrito un momento de dominio, que alienta el giro político de la última fase del pensamiento nietzscheano, inspirado en la «fisiología del poder», y que instaura lo que Nietzsche denominó la «gran política». De hecho, las «interpretaciones del mundo» son ya «síntoma de un impulso dominante», «instancias valorativas», «poderes creativos y gobernantes».

Nietzsche sacó las consecuencias políticas de su hermenéutica genealógica, poniendo de relieve los procesos de valoración que han infectado la política moderna. Una enfermedad, que hace «vi-

[55] EH, «Por qué soy tan inteligente», Nr. 10.

[56] EH, «Por qué soy un destino», Nr. 1.

[57] JGB 208; EH, «Por qué soy un destino», Nr. 1.

[58] KSA 11, 25 [247], p. 76: «*¿Quién debe ser señor de la tierra?* Éste es el *estribillo* de mi filosofía práctica»; KSA 13, 25 [1], 637-638. Nietzsche alude a la «gran política» en dos cartas, una del 30 de abril de 1884 a su amigo el teólogo Overbeck y otra a comienzos de diciembre de 1888 a Georg Brandes (por contraposición a la «gran política» nacionalista de Bismarck).

vir *de tal modo* que ya no tenga *sentido* vivir»[59]. Se requiere, por tanto, el paso a la «gran política» como consecuencia de la transvaloración. La propuesta nietzscheana se pregunta por «cómo tendrán que estar constituidos los hombres que emprendan en sí mismos esta transvaloración». Éste será «el *mayor* combate».

La transvaloración va adquiriendo cada vez un sesgo «político». Nietzsche interpreta la *genealogía* como un trabajo preliminar para una *transvaloración* de todos los valores, que puede considerarse su última filosofía política, aun cuando la transvaloración como tal se remonta a su obra de juventud (de hecho, al final del *Crepúsculo* interpreta su obra *El nacimiento de la tragedia* como una «primera transvaloración de todos los valores»), en cuanto que allí puso en marcha una hermenéutica transvaloradora, convertida paulatinamente en acción: en acto transvalorador y dominador, capaz de imponerse y dominar. Su transvaloración tiene un sentido activo y agitador. Porque de lo que se trata en último término es del dominio del mundo: «después de que el viejo Dios ha sido eliminado, yo estoy dispuesto a *gobernar el mundo*»[60].

La transvaloración, tal como se presenta en *El Anticristo*, es la versión política de su sentido hermenéutico: otra interpretación de la vida, que tiene *poder* para cambiar los resortes del sentido y del dominio sobre la tierra. De hecho, este sentido activo, combativo y «político» de su transvaloración fue percibido por Franz Overbeck, quien recogió el manuscrito de *El Anticristo* e hizo el siguiente comentario de la obra: «la concepción que Nietzsche tiene del cristianismo me parece demasiado política»[61].

El sentido de la transvaloración es hermenéutico y político. Por una parte, la transvaloración es la «fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad»; esta reflexión hermenéutica nos permite «recapacitar» y descubrir las fuentes de energía que todavía le restan al hombre. Pero, por otra parte, esta hermenéutica que transvalora todos los valores promueve una «guerra» de *valores*, de *sentidos*, de *poder*; y éste es el sentido político: «el concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire, todas ellas se basan en la mentira:

59 AC 43.

60 AC, Alianza, Introducción, pp. 15-16; KSA 13, 25 [19], 646.

61 *Ibid.*, p. 10 (Carta de Franz Overbeck a Peter Gast de marzo de 1889).

habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra. Sólo a partir de mí existe en la tierra la *gran política*[62].

La hermenéutica genealógica transvaloradora acaba en una política del sentido como acción eficaz y dominadora de la tierra. Es una filosofía para la acción política en el orden del sentido y del valor de la vida, pues es desde ahí desde donde se determina la interpretación que nos permite vivir de una determinada manera. La hermenéutica de la transvaloración se convierte en filosofía política y tiene su expresión culminante en *El Anticristo*[63]. Este carácter transvalorador de la crítica hermenéutica nietzscheana está ligado a la «fisiología del poder», mediante la que se descubre el «*inframundo* del ideal» y se abre un mundo de «realidades»: «a partir de ese momento no he cultivado de hecho más que fisiología»[64]. Además de una «fisiología de la estética» y una «fisiología del arte», la transvaloración nietzscheana es una hermenéutica, cuya interpretación se rige por una «fisiología del poder», una fisiología que tiene relevancia política. De ahí que la transvaloración sea fisiológica y constituya una empresa política, que tiene como resultado la transformación de las estructuras de poder y las formas de existencia[65].

La actitud de Nietzsche ante la política varía a lo largo de su producción. En su primera época destaca la supremacía concedida a la cultura por encima de la economía y la política. Frente al modelo moderno Nietzsche siente la «necesidad de vivir libre de la política» y suspira por curarse de ella[66]. Por tanto, cabría considerar que Nietzsche desarrolla una filosofía supra o (trans)política. En *El Nacimiento de la tragedia* se presenta una justificación de la existencia y una pretensión de «redención» diferente a la que ofrecen las políticas burguesa y socialista. El punto de referencia nietzscheano se encuentra en la *tragedia*.

A mitad de los años setenta se produce un cambio significativo. Nietzsche se inclina hacia el modelo de un «espíritu libre», en el que se valora la independencia, la autonomía soberana, una for-

[62] EH, «Por qué soy un destino», 1; también KSA 13, 25 [6], p. 640.

[63] *Vid.* J. Salaquarda, «Der Antichrist», *Nietzsche-Studien*, 2 (1973), pp. 91-136; J. Conill, *El poder de la mentira*, Parte III.

[64] EH, «Humano, demasiado humano», 3.

[65] Tracy B. Strong, *F. Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, University of California Press, Berkeley, 1975, p. 187; W.T. Bluhm, *¿Fuerza o libertad?*, Labor, Barcelona, 1985, pp. 212 ss.

[66] KSA 7, 32 [63], p. 776. *Vid.* Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, de Gruyter, Berlin, 1999 (2. Auflage), p. 48.

ma de emancipación, que no se confundirá con la de la modernidad democrática, aunque cuente ya con la «indetenible» democratización y lo que plantee en ocasiones es la manera de aprovechar la democracia para superarla. Porque el verdadero poder de la época, el de la economía, según Nietzsche, deforma el desarrollo de la vida auténtica y no es capaz de garantizar los valores vitales. El poder de la economía (el secreto de la política), para el capitalismo y el socialismo, vincula a la humanidad alrededor de la «seguridad» y el «bienestar», ya sea a través del mercado o del Estado (en realidad por medio de ambos). Pero en ningún caso se puede garantizar el mundo de los valores vitales[67].

En esta época encontramos en la obra de Nietzsche una crítica de las instituciones modernas, porque en ellas y en las ideas que las inspiran detecta un «plebeyismo», que destruye las fuentes de energía vital, al fomentar la nivelación y la igualación. En cambio, Nietzsche refuerza el sentido vital del «ensayo», el experimento y la tentación, propios del «espíritu libre», porque al margen del capitalismo y el socialismo, a los que considera hermanos, lo que hace realmente falta es una transformación del «sentido». Porque el utilitarismo y el darwinismo social se basan en un concepto de «adaptación» que va contra el sentido del «espíritu libre»; y lo mismo ocurre con las ideas socialistas, que contribuyen a destruir al individuo autónomo y a consolidar el despotismo.

La tarea del «espíritu libre» es rescatar la raíz del sentido vital, amenazado por las ideologías del «rebaño *autónomo*»[68]. Desde esta nueva perspectiva nietzscheana surge una peculiar Ilustración[69], que plantea «el problema de la civilización» y el «regreso a la naturaleza», cuyo sentido nietzscheano apunta a una «elevación», que reconcilia *natura* y *cultura*. Una nueva Ilustración que no desgarre al hombre sino que arranque desde su fondo vital.

Según Nietzsche, no basta la democracia para llegar a ser libre, ni puede servir de horizonte utópico ni de canon crítico para orientar la vida política; más bien, produce náuseas a cierta sensibilidad, porque ha degenerado los instintos y las instituciones, ha obturado el futuro de la humanidad. De manera que, para abrirse a una nueva aurora, habría que ir «más allá de la democracia».

El origen de este giro «político» en Nietzsche se halla en la transvaloración de los valores, que lleva consigo una nueva concep-

67 *Vid.* Henning Ottmann, *op. cit.*, pp. 106-108, 111, 123.

68 JGB 202.

69 KSA 12, 9 [116] y 9 [185], pp. 402-403 y 449; FP IV, pp. 271 y 295; H. Ottmann, *op. cit.*, p. 162; J. Conill, *El poder de la mentira*, pp. 174 ss.

ción y valoración del hombre. El punto de inflexión puede situarse en la parte tercera de *Así habló Zaratustra*, con la revelación y doctrina del Eterno Retorno[70]. Esta «buena noticia» permitirá discernir entre «débiles» y «fuertes» de espíritu, según su capacidad de poder para dominar. Quienes sean capaces de otorgar sentido a su existencia habrán dado el paso de «espíritu libre» al *dominio* sobre la tierra. Y en esa línea se sitúa la «gran política»: en el cuidado por el futuro y la elevación del hombre, a fin de que éste pueda alcanzar sus posibilidades supremas y llegue verdaderamente a ser libre.

4.2. **Tareas de la «gran política»: una paideia más allá de la modernidad**

La tarea de la «gran política» consiste en determinar el hacia dónde y el para qué. Sus supuestos son la transvaloración de los valores y la nueva legislación de los nuevos filósofos (creadores). Y todo ello va dirigido a la cría (*Züchtung*) de hombres de calidad superior, al establecimiento de la jerarquía natural como condición de crecimiento en una sociedad aristocrática, donde se potencia el *sí-mismo*, porque sólo cada cual se pertenece a sí mismo. De este modo se plasma la voluntad de actuar a favor del «superhombre», es decir, la superación del nihilismo. «El tiempo de la política pequeña ha pasado: ya el próximo siglo trae consigo la lucha por el dominio de la tierra, la coacción a hacer una política grande»[71].

Estas alusiones a la gran política se recogen en *Ecce Homo* al hilo de lo que significa la transvaloración de todos los valores y con tono apocalíptico: «El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire; todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra. Sólo a partir de mí existe en la tierra la *gran política*»[72].

Desde esta nueva perspectiva nietzscheana, lo principal es la cuestión de la libertad y del sentido. La gran política quiere provocar un cambio radical en el hombre: transfigurarlo. Lo que está en juego es la regeneración y la salud del hombre moderno. Ninguna política al uso se preocupa por la pérdida de sentido de la existen-

[70] *Vid.* Paolo D'Iorio, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pantograf, Genova, 1995.

[71] JGB, 208 (trd. p. 150).

[72] EH, trad., p. 124; *vid.* Carlos L. Roser, «La gran política y la superación del nihilismo en F. Nietzsche», *Quaderns de filosofia i ciencia*, 13/14 (1988), pp. 41-52.

cia. En cambio, la gran política se propone superar el nihilismo pasivo (reactivo) mediante el nuevo sentido de la tierra, para lo que es necesaria la transvaloración de los valores.

La gran política supone preocuparse por la superación (autosuperación) continua del hombre, por encima de la pereza y apatía democráticas, más allá de la preponderancia del mínimo común denominador que achata al ser humano y no lo deja crecer. El interés por el hombre no se confunde con la voluntad de conservarlo, sino que se pregunta por cómo superarlo, ya que no le interesa a Nietzsche la cantidad, sino la calidad. Así pues, ¿para qué debe ser criado el hombre? ¿Cómo ha de ser administrada la tierra? ¿Qué podría sacarse del hombre mediante su selección ante el peligro de la degeneración nihilista? ¿Está el hombre totalmente agotado? ¿Qué posibilidades le quedan?

La gran política se opone a la democratización moderna de Europa, porque ésta disuelve la jerarquía natural en favor del igualitarismo, desenmascara la ficticia libertad democrática que desemboca en el nihilismo. Por eso, otorgar a la existencia un nuevo sentido y que dominen aquellos que puedan dar sentido a la existencia son movimientos propios del significado de esta nueva versión de la filosofía nietzscheana de la cultura, cuyos ingredientes son: «sentido» y «dominio» (*Herrschaft*) de la tierra. Porque la lucha agonal tiene como centro el tipo de hombre, su imagen de sí mismo y de su vida. Su tarea consiste en la formación del hombre para su grandeza y dominio sobre la tierra. Una nueva *paideia* postmoderna de los futuros «señores de la tierra»[73]. La gran política nos abre la posibilidad de transfigurar la existencia sobre la tierra, y la metáfora del «superhombre» nos indica que el futuro está abierto para el «gran» individuo. «El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre», su grandeza «está en ser un puente y no una meta», «el hombre es algo que debe ser superado». «Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre»[74].

No obstante, este tono esperanzado no se mantiene hasta el final en los mismos términos, ya que el uso del concepto de «superhombre» se reduce a partir de 1885 por parte de Nietzsche y encontramos otras expresiones, como las del fragmento 25 [1] de

[73] *Vid.* Henning OTTMANN, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin, de Gruyter, 1999 (2.Auflage).

[74] *Así habló Zaratustra*, Prólogo 3, 4 y 7 (trad., pp. 36 y 42).

entre diciembre de 1888 y principios de enero de 1889 sobre «*La gran política*».

En cualquier caso, en la formación de las individualidades selectas opera una «selección» no darwiniana, ya que ésta todavía cree en el progresismo evolucionista; en cambio, Nietzsche no confía en el mecanismo de un progreso necesario hacia lo mejor. Para desarrollar una «superhumanización» que no vaya contra la naturaleza, es ineludible un componente biológico, que forma parte de la noción de «cría» (*Züchtung*), peo cuyo sentido más amplio nos conduce a la educación para la afirmación de la vida y del más acá, tal como viene determinada por la doctrina del Eterno Retorno[75].

La renaturalización del hombre como condición del verdadero progreso, en sentido nietzscheano positivo, no tiene, sin embargo, un sentido exclusivamente naturalista. Todas las alusiones de Nietzsche al «*homo natura*» tienen, al menos, también un «sentido hermenéutico» y están dirigidas principalmente a impedir el definitivo ocaso sin «tránsito» superador. El superhombre es una metáfora para expresar las nuevas posibilidades del hombre, realizables individualmente. Su afirmación de la vida redime (justifica) la existencia: «el superhombre, el transfigurador de la existencia»[76].

La gran política nietzscheana revela una conciencia de misión universal: configurar un nuevo mundo atendiendo a las exigencias de la transvaloración. Esta «tarea» superadora del nihilismo exige «fines ecuménicos»[77], si es que queremos crear las «condiciones» para la «elevación» del hombre. En este contexto de una filosofía para la acción, la máxima preocupación de Nietzsche se centra en la «administración de la tierra» y en la «educación del hombre»[78]. La lucha por el dominio de la tierra consiste principalmente en una guerra hermenéutica, es decir, entre interpretaciones o universos simbólicos, que conducirá a determinar de nuevo cuáles son los valores superiores.

Nietzsche quiere forzar a la humanidad a resolverse sobre la cuestión de los valores que rigen las formas de vida. Esta tarea transvaloradora determinará la nueva configuración del mundo y

[75] *Vid.* H. Ottmann, *op. cit.*, p. 263; Paolo D'Iorio, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pantograf, Genova, 1995.

[76] KSA 11, 35 [73], p. 541.

[77] *Vid.* K. Ulmer, «Nietzsches Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Weltgesellschaft» (editado por W. Stegmaier), *Nietzsche-Studien*, 12 (1983), pp. 51-79.

[78] KSA 11, 37 [8], pp. 580-583.

la esperanzadora formación del hombre. Pero la nueva orientación de los valores implica revolucionar desde su raíz las ideologías político-económicas vigentes y la futura educación. Nietzsche contribuye así a ampliar el horizonte de la racionalidad política, porque plantea la cuestión de su sentido, con lo cual trasciende la «pequeña política». De modo que la «gran política» ofrece la versión política de su filosofía práctica. Según ha mostrado el documentado estudio de Ottmann, el apoliticismo del «espíritu libre» se convierte en la filosofía tardía de Nietzsche en una preocupación «política» por el dominio de la tierra y la formación del hombre.

La «gran política» es un concepto para la política europea supranacional, un concepto que permite considerar la «grandeza» del hombre mismo, es decir, su voluntad de formación y elevación. Su tarea es el hombre mismo y la «guerra espiritual» entre interpretaciones valorativas. Precisamente uno de sus últimos apuntes lleva por título «*La gran política*»[79] y en él Nietzsche se presenta a sí mismo como agente de la nueva acción política: «Yo traigo la guerra». Su «*Primer principio*» afirma que «la gran política quiere que la fisiología se convierta en señora de todas las otras cuestiones; quiere crear un poder suficientemente fuerte para *criar* [*züchten*] a la humanidad como un todo superior, con despiadada dureza frente a lo degenerado y parasitario de la vida, - frente a lo que corrompe, envenena, calumnia, lleva a la ruina... y ve en la aniquilación de la vida el distintivo de una especie superior de almas». Y un «*Segundo principio*» propone «crear un partido de la vida, suficientemente fuerte para la *gran* política» y repite la idea del «*Primer principio*»: «la *gran* política hace que la fisiología se convierta en señora de todas las otras cuestiones, - quiere *criar* a la h<uma>n<idad> como un todo, mide el rango de las razas, de los pueblos, de los individuos, por su [-] de futuro, por su garantía de vida que ella trae consigo, - acaba de modo implacable con todo lo degenerado y parasitario».

Esta referencia a la fisiología no indica una mera «tendencia a leer en clave naturalista la historia y el conflicto», ni revela una lectura positivista frente al idealismo[80], sino que la referencia que

[79] KSA 13, 25 [1], pp. 637-638. *Vid.* JGB 208; EH, «Por qué soy un destino», 1. Nietzsche alude a la «gran política» en dos cartas, una del 30 de abril de 1884 a su amigo el teólogo Overbeck y otra a comienzos de diciembre de 1888 a Georg Brandes (por contraposición a la «gran política» nacionalista de Bismarck).

[80] *Vid.*, por ejemplo, D. LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002,

la fisiología es más compleja, pues tiene un sentido hermenéutico, que se enfrenta tanto al idealismo como al positivismo cientificista, e implica plantear también el problema eugenésico en el que Gentili dice no querer entrar[81].

En el texto nietzscheano queda patente que la gran política introduce una guerra entre la moral negadora de la vida y la afirmación de la vida, y que el «dominio de la tierra», al que tiende la gran política, ha de contar con la formación —la cría— de una humanidad capaz de llevar a cabo este modo de vida afirmador y dominador. Para lo cual hace falta una formación del hombre, que le capacite para su posible «grandeza». Los términos que emplea Nietzsche son «cría» y «dominio de la tierra». La gran política instaurará así al hombre como «señor de la tierra» y, dada su intrínseca vinculación con la fisiología, promueve una guerra por la afirmación de la vida, tal como Nietzsche la entiende: como voluntad de poder, jerarquía y aristocracia[82]. La gran política consiste en una hermenéutica fisiológica del poder (como fisiología política), que tiene la tarea de criar (formar) al hombre como dueño soberano de la tierra.

La «cría» de una «raza de señores» es interpretada por Ottmann como una nueva «*paideia*», ligada a la fisiología, que habría de criar a los futuros señores de la tierra, como una aristocracia, que podría servirse hasta de la Europa democrática para disponer del destino de la tierra[83]. La tendencia aristocrática y antidemocrática de la nueva *paideia* superaría la degeneración, decadencia y mediocridad del hombre moderno y abriría el horizonte de algo nuevo. Esta nueva *paideia* —ligada a la fisiología— tiene la virtualidad de ofrecer una formación y educación del hombre, que ha recuperado el «centro de gravedad» y, por tanto, educa para la afirmación de la vida. Nietzsche busca así llenar el vacío provocado por la «muerte de Dios» y el nihilismo pasivo, invirtiendo el proceso fisiológico degenerativo que ha seguido la lógica moderna de la democratización, es decir, transvalorando los valores cristianos heredados por la modernidad. Pues ahora la tendencia se orienta hacia los «señores de la tierra»: «"Cada uno de nosotros desea ser

---

pp. 626-629, citado por Carlo Gentili, «¿Nietzsche: ¿político o apolítico?», *Estudios Nietzsche*, 12 (2012), pp. 105-116.

[81] *Vid.* Jesús Conill, «El mejoramiento del hombre desde la perspectiva nietzscheana», *Estudios Nietzsche*, 12 (2012), pp. 41-52.

[82] KSA 12, 2 [76], pp. 96-97; 13, 23 [10], p. 612; 13, 23 [1], p. 600.

[83] KSA 12, 2 [57], pp. 87-88.

señor en lo posible de todos los hombres, preferiblemente *Dios*". *Esta* actitud tiene que seguir existiendo»[84].

Lo que está en juego «detrás de todas las fachadas morales y políticas» del presunto «progreso» moderno es un «ingente proceso *fisiológico*», que está abocado, o bien a reproducir un tipo mediocre de hombre, preparado para la *esclavitud* moderna, o bien a originar «hombres-excepción», peligrosos, «*tiranos*», por ser singulares, fuertes, señores, soberanos. Para Nietzsche, la cuestión básica es la de la jerarquía de tipos humanos, de tipos de vida (ascendente y decadente)[85]. Lo que se plantea es el reto de tomar la decisión entre sentidos vitales diferentes, entre los que no hay una progresión darwinista. Los prototipos de la «gran política» están en contraposición a la política moderna del proceso democrático, porque éste degenera al hombre y le imposibilita descubrir dónde está su posible grandeza y elevación. En el democratismo desaparece la jerarquía natural en favor del igualitarismo y el «animal de rebaño».

Esta animalización gregaria, liberal y socialista, va contra la libertad, pues «el hombre libre es un *guerrero*» («la guerra educa para la libertad») y la libertad es «tener voluntad de autorresponsabilidad». Como consecuencia, el dominio de la humanidad ya no tendrá como finalidad la «felicidad», sino que el «contramovimiento» nietzscheano abre el horizonte de la «superación» por la «elevación» del hombre y la transfiguración de su existencia. La «gran política» afronta la crisis de sentido de la experiencia nihilista, que ninguna política moderna puede resolver, mediante la política de la transvaloración[86].

[84] KSA 11, 25 [137], p. 50.

[85] KSA 13, 15 [120], p. 481.

[86] *Vid.* J. CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

IV
EDICIONES Y RECEPCIÓN

La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche

PAOLO D'IORIO
CNRS, París

La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche al cuidado de Paolo D'Iorio y publicada por la Nietzsche Source (eKGWB) se basa en el texto crítico establecido por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (KGW y KGB). La calidad de esta edición se basa en un riguroso trabajo de transcripción del texto de la edición impresa a la edición digital. Además todas las correcciones filológicas dispersas por los diferentes volúmenes de aparato crítico de la edición en papel *(Nachbericht)* han sido introducidas directamente en el texto electrónico. El resultado de este trabajo es la versión hoy en día más correcta y filológicamente actualizada del texto de la edición Colli-Montinari. Las versiones electrónicas anteriores, comercializadas en cd-rom o disponibles en internet, no sólo no han introducido las correcciones, sino que incluso contienen nuevos errores. La edición en cd-rom, además, sólo incluye las obras y los fragmentos postumos de Nietzsche, mientras que la eKGWB publica, por primera vez, también la versión electrónica de la correspondencia. La eKGWB puede consultarse gratuitamente en internet: los lectores pueden leer el texto, efectuar búsquedas por palabras o frases en toda la edición o en algunas de sus partes e imprimir pasajes concretos o listas de recurrencias. Un sistema específico de catalogación digital atribuye a cada obra, capítulo, aforismo o fragmento una dirección de internet única y estable, que se basa en las siglas usadas en la versión en papel, asegurando así la comunicación entre el mundo impreso y el digital. Estas características hacen de la eKGWB una de las primeras edición digitales susceptibles de ser utilizadas y citadas en la investigación académica.

I. La edición crítica Colli/Montinari

A pesar de las agudas y constructivas observaciones de algunos filólogos[1] y de las críticas mal informadas y malintencionadas de algunos intérpretes[2], se puede afirmar sin discusión que la edición Colli-Montinari es la mejor edición crítica de las obras de Nietzsche hoy existente. Iniciada en 1961, se compone actualmente de 42 volúmenes de obras y 23 de cartas[3]. Entre sus méritos señalaría la publicación de un gran número de páginas inéditas de Nietzsche[4]; el haber organizado el material póstumo en un orden cronológico fiable, renunciando a cualquier ordenación sistemática; el haber sacado a la luz las falsificaciones y omisiones de la hermana del filósofo, sobre todo en el caso de la correspondencia; y naturalmente el haber proporcionado la definitiva demostración del hecho de que Nietzsche renunció a escribir una obra titulada

[1] Cf. Wolfram Groddeck, «"Vorstufe" und "Fragment". Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie», en M. Stern (ed.), *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung,* Tübingen: Niemeyer, 1991, pp. 165-175; W Groddecky M. Kohlenbach, «Zwischenüberlegungen zur Edition von Nietzsches Nachlaß»: *Text. Kritiscbe Beiträge* 1 (1995), 21-39; Inga Gerike, «Les manuscrits et les chemins génétiques du *Voyageur et son ombre»,* en P. D'Iorio (ed.), *Hyper-Nietzsche,* Paris: PUF, 2000, pp. 129-162.

[2] Cf. el libro de Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografía intellettuale e bilancio critico,* Torino: Bollati Boringhieri, 2002, que atribuye a la edición Colli-Montinari el propósito de censurar los aspectos reaccionarios y antisemitas del texto de Nietzsche. Una demostración definitiva de la incompetencia editorial (e interpretativa) de Losurdo ha sido dada por Giuliano Campioni, «Aventuras y desventuras de quien se "autocensura": el caso Nietzsche y el caso Losurdo»: *Estudios Nietzsche* 3 (2003), 199-205 y «Edizioni e interpretazioni: la lettura lenta di Domenico Losurdo», en F. Totaro (ed.), *Veritá e prospettiva in Nietzsche,* Roma: Carocci, 2007, pp. 19-65.

[3] Para la historia de la edición crítica, cf. G. Campioni, *Leggere Nietzsche. Alie origini dell'ediztone critica Colli-Montinari. Con lettere e testi inediti,* Pisa: ETS, 1992.

[4] En la introducción a la *Studienausgabe* (KSA XIV 17), Montinari calculaba que sólo en cuanto a los escritos de carácter filosófico del período 1869-1889, la nueva edición había publicado ya 1.500 páginas de inéditos, pero más tarde este número ha aumentado seguramente, pues además de los inéditos la edición ha publicado un gran número de materiales complementarios, en particular en los volúmenes de aparato crítico de la correspondencia. Montinari había señalado además precozmente la importancia de algunos cuadernos de notable significado filosófico, como el cuaderno que contiene los argumentos del eterno retorno de lo idéntico, que habían sido editados parcialmente y mal en las ediciones anteriores; cf. M. Montinari y G. Colli, «Stato dei testi di Nietzsche»: *Il Verri* 39/40 (1972), 58-68.

La voluntad de poder[5]. La edición Colli-Montinari está disponible en tres versiones, dos impresas y una electrónica. A la hora decidir qué versión utilizar para nuestra edición digital, hemos comenzado por analizar los méritos y defectos de cada una de ellas.

1. La *Gesamtausgabe*

La primera versión impresa de la edición Colli-Montinari es la *Gesamtausgabe,* la edición canónica en 65 volúmenes que comprende las obras, cartas y los aparatos críticos correspondientes. Toda gran edición debe afrontar el problema de los errores que sólo se descubren después de la publicación. A menudo se trata de simples descuidos, a veces de verdaderos errores de transcripción de los manuscritos y las cartas. En el caso de la *Gesamtausgabe* estos errores han sido identificados casi todos y las correcciones han sido publicadas en largas listas de *errata-corrige* en los distintos tomos del aparato crítico. Pero por desgracia, probablemente debido a razones comerciales, sólo raramente los volúmenes afectados por las correcciones fueron actualizados y reimpresos después de la publicación de los aparatos críticos; por tanto, el texto contenido en los volúmenes de la *Gesamtausgabe* no refleja perfectamente el estado actual de la crítica textual. Desde luego, muchos de los 6.600 errores presentes en el texto (4.600 en las obras y 2.000 en las cartas) pueden ser considerados marginales, como la ausencia de una cursiva y el añadido de un comienzo de párrafo. Pero hay errores mucho más importantes: a veces una coma fuera de lugar o una palabra mal descifrada pueden cambiar el significado de toda una frase e influir en la interpretación filosófica. Por tanto, cuando se lee el texto de la *Gesamtausgabe* hay que tener siempre en cuenta las *errata-corrige* diseminadas por los diversos tomos del aparato crítico.

[5] Los textos publicados bajo este título (existen de ellos al menos cinco versiones diferentes) son compilaciones de fragmentos completamente inservibles para la investigación científica, a pesar de que, de manera inexplicable, siguen siendo citados por intérpretes poco informados, especialmente anglosajones. Cf. «Les volontés de puissance», epílogo a M. Montinari, *«La volonté de puissance» n'existe pas,* ed. de P. D'Iorio, Paris: Editions de l'éclat, 1996, pp. 119-190, también disponibles en la dirección de internet http://www.lyber-eclat.net/lyber/montinari/volonte.html.

2. La *Studienausgabe*

La segunda versión impresa de la edición Colli-Montinari es la *Studienausgabe* (KSA y KSB). Los ochos volúmenes de la KSB publican todas las cartas de Nietzsche pero excluyen las de sus destinatarios y no presentan aparato crítico, salvo el índice de nombres, de destinatarios y el de los lugares de envío. La KSB declara haber actualizado el texto corrigiendo los errores de impresión contenidos en KGB[6], pero esto sólo en parte es verdad. A partir de un muestreo de control resulta que la KSB, tanto en la primera edición de 1986 como en la segunda de 2003, que es idéntica a la primera, ha corregido una pequeña parte de los errores, sin ningún criterio explícito o reconocible[7].

La KSA contiene sólo las obras filosóficas y los fragmentos postumos de 1869 a 1889, divididos en 13 volúmenes y completados por dos volúmenes de aparato crítico básico. La situación textual de la KSA presenta aún menos homogeneidad que la de KGB. La primera edición declaraba que el texto era idéntico al de KGW y no mencionaba las correcciones (cf. KSA XIV 18). En realidad, el texto de KSA era distinto del de KGW porque por una parte incluía las correcciones señaladas en el volumen de aparato crítico publicado en 1869 (KGW IV/4) y, por otra, había introducido nuevos errores de impresión, algunos de los cuales se recogían en una *errata-corrige* impresa en una separata con fecha de octubre de 1981. La segunda edición, publicada en 1989, dos años después de la muerte de Montinari, proporcionaba informaciones contradictorias: en el interior de la portada declaraba que el texto de la segunda edición era idéntico al de la primera edición, pero algunas líneas más abajo añadía que la segunda edición había sido revisada, sin explicar de qué tipo de revisión se trataba; además, en la página 18 volvía a afirmar que el texto de KSA era idéntico al de KGW. En realidad, un cotejo demuestra que el texto de la segunda edición de KSA es distinto al de KGW y al de la primera edición de KSA. En efecto, el texto de la segunda edición fue revisado efectivamente, integrando las correcciones señaladas en los dos tomos del aparato crítico a la sección VII publicados en 1984 y 1986. También en

[6] «El texto y las páginas de los ocho volúmenes de la KSB son idénticos a los correspondientes volúmenes de la KGB», «Los errores de impresión de la KGB han sido corregidos tácitamente», KSB I p. IV

[7] Consideremos, por ejemplo, las correcciones en las páginas 3-201 del primer volumen: de las veinte erratas indicadas en el aparato crítico (KGB 1/4 3) la KSB corrige sólo seis, las de las páginas 6, 90, 104, 122, 123, 180.

este caso, como en el de KSB, no se entiende por qué no han sido corregidos todos los errores descubiertos hasta ese momento, sino sólo una pequeña parte. Después de 1989 no ha habido más actualizaciones y las mil correcciones señaladas en los aparatos críticos de la KGW no han sido incluidas en el texto de KSA.

Por dar un ejemplo del tipo de errores en los que se incurre utilizando la KSA, citemos la reciente traducción inglesa de una antología de fragmentos póstumos de Nietzsche, publicada por la prestigiosa colección «Cambridge Texts in the History of Philosophy»[8]. En la página 31 se lee: «Tragic knowledge, even in relation to the primal single being, is indeed only a representation, an image, a delusion»[9]. El traductor tradujo perfectamente el pasaje publicado en KSA: «Die tragische Erkenntniß ist ja auch dem Ureinen-Wesen gegenüber nur eine Vorstellung, ein Bild, ein Wahn». Sin embargo, la *errata-corrige* de la KGW señala que Nietzsche no había escrito *Ureinen-Wesen* sino *Ureinen-Wahren*. Por tanto había que leer «Die tragische Erkenntniß ist ja auch dem Ureinen-Wahren gegenüber nur eine Vorstellung» y por tanto la traducción debería haber sido: «Compared to the truth of the primordial one, even the tragic knowledge, is indeed only a representation, an image, an illusion»[10]. La diferencia, desde un punto de vista filosófico, es evidente y la frase ahora concuerda mejor con el resto del fragmento (1870, 6[3]), que establece una oposición entre la verdad del uno originario y la del conocimiento trágico.

En conclusión: el texto de las ediciones de bolsillo de las obras y las cartas se ha quedado antiguo y resulta poco fiable. No es posible usar estas dos *Studienausgaben* para la interpretación filosófica, y aún menos para la traducción a otros idiomas, sin tener en cuenta las listas de *errata-corrige* presentes en los diversos volúmenes de *Nachbericht.* Es increíble que editoriales prestigiosas como Gruyter y dtv continúen vendiendo dos *Studienausgabe* que contienen 6.600 errores antiguos de impresión y de desciframiento, ya corregidos y descubiertos por los estudiosos en los últimos veinticinco años.

[8] *Nietzsche: Writings from the Early Notebooks,* ed. de R. Geuss y A. Nehamas, Cambridge University Press, 2009; esta edición declara explícitamente haber utilizado como texto de referencia la KSA, que, según el traductor, «gives all texts in the authoritative form established in KGW. Our edition is translated from the KSA» (p. XLIV).

[9] «El conocimiento trágico, en relación al ser del uno primordial, es sólo una representación, una imagen, una ilusión».

[10] «Comparada a la verdad del uno primordial, el mismo conocimiento trágico es sólo una representación, una imagen, una ilusión».

Puesto que el trabajo científico para la realización de la *Gesamtausgabe* está sufragado por fondos públicos, los estudiosos y hombres de cultura que compran la versión de bolsillo esperan encontrar un texto actualizado y fiable. Ahorrando en los gastos de actualización y reimpresión, las editoriales comprometen su prestigio y su capacidad de presentarse como grandes mediadores y promotores de la cultura, y pierden el respecto de sus lectores.

3. La edición electrónica en cd-rom

La tercera versión de la edición Colli-Montinari es la electrónica, distribuida originariamente por W. de Gruyter en cd-rom y actualmente disponible en internet, bajo suscripción, dentro de la colección «Past Masters» en la InteLex Corporation[11]. Esta versión electrónica no incluye la correspondencia y se basa en KSA[12]. Desgraciadamente no se limita a reproducir todos los problemas de KSA, sino que añade una gran cantidad de nuevos errores debidos al uso de técnicas de digitalización y OCR y a un trabajo insuficiente de verificación y cotejo. Un muestreo de control nos revela que esta edición electrónica contiene cerca de dos nuevos errores cada tres páginas de texto[13]. La presencia de muchos descuidos es especialmente frustrante en una edición electrónica, porque limita las posibilidades de búsqueda léxica y falsea los resultados. Aun teniendo grandes méritos como primer intento pionero de utilizar las tecnologías digitales para la difusión de las obras de Nietzsche, desde un punto de vista filológico es la peor de las tres versiones de la edición Colli-Montinari publicadas por W. de Gruyter[14].

[11] Friedrich Nietzsche, Werke auf CD-ROM, De Gruyter, 1994; Nietzsches Werke: Historisch- kritische Ausgabe. Electronic edition, *Charlottesville, VA: InteLex Corporation, 1995, http://www.nlx.com/collections/89.*

[12] El editor de la edición electrónica, Malcolm Brown, escribe en la introducción: «In print, there are two versions of the Colli/Montinari edition: the complete hardbound version (Kritische Gesamtausgabe Werke, abbreviated as KGW) and the paperback version (Kritische Studienausgabe or KSA). Anyone who is closely familiar with these editions will notice that this electronic version, while organized according to the KGW, actually follows the KSA in content».

[13] Hemos contado 22 errores en las primeras 30 páginas de los fragmentos póstumos 1885- 1886 (KSA XII 9-39); por ejemplo: *fesseln* en lugar de *entfesseln, Gefühlte* en lugar de *Gefühle, überzutrauisch* en lugar de *überzutraulich*...

[14] Cf. la recensión de K. Dite, «Von 'Aaasvögel' bis 'Zynismus': Nietzsche auf CD-ROM und Nietzsche digital»: *Nietzsche-Studien* 25 (1996), 363-377, que sacaba a la luz los méritos y defectos de esta edición pero sin

II. La eKGWB

La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche (eKGWB)[15] publica una versión corregida y filológicamente actualizada del texto crítico establecido por Colli y Montinari. Como resulta de un cotejo de las tres versiones actualmente disponibles, para alcanzar este objetivo no era posible utilizar ni la *Studienausgabe* ni mucho menos la edición electrónica distribuida en cd-rom: por eso nuestra edición se basa en la *Gesamtausgabe* (KGW y KGB). Pero respecto a la *Gesamtausgabe*, nuestra edición ha integrado directamente en el texto las correcciones y los añadidos que aparecen en los *Nachberichte* y ha organizado los escritos de Nietzsche de manera más coherente, según su estatuto editorial. Respecto a la edición electrónica precedente, la eKGWB dispone de funciones equivalentes de búsqueda textual, pero añade la posibilidad de citar fácilmente pasajes particulares a través de simples direcciones web y sobre todo se basa en un texto electrónico filológicamente más fiable. Respecto a todas las precedentes, nuestra edición tiene la ventaja de estar publicada en internet, a disposición de todos los estudiosos del mundo. Veamos más en detalle estas características.

1. Correcciones, añadidos, disposición de los textos

Para evitar malentendidos, quisiera explicitar que el objetivo de la eKGWB no era el de corregir los errores de la edición crítica a

advertir de los problemas filológicos. Los editores de la *Nietzsche-Wörterbuch,* en cambio, durante el uso cotidiano del cd-rom han podido constatar la presencia de muchas erratas, cf. *Nietzsche-Wörterbuch. Band 1: Abbreviatur-einfach,* ed. de Nietzsche Research Group (Nijmegen) bajo la dirección de P. van Tongeren, G. Shank y H. Siemens, Berlin/New York: W. de Gruyter, 2004, p. XIV.

[15] F. Nietzsche, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe,* ed. de P. D'Iorio, Paris: Nietzsche Source, 2009, http://www.Nietzschesource.org/eKGWB. Esta edición ha sido realizada por un pequeño grupo de filólogos formado por Irmgard Betz, Christian Dünisch y Armin Schwehr, con base en la Ludwig-Maximilians-Universitat de Múnich y coordinado por Manuel Dries y Paolo D'Iorio. Los trabajos han sido financiados por la Comisión Europea y el CNRS de París, en el ámbito del proyecto *Discovery* coordinado por Paolo D'Iorio (http://www.discovery-project.eu), que ha publicado una serie de ediciones electrónicas de obras filosóficas, entre las cuales se cuentan los fragmentos de los presocráticos, los testimonios sobre Sócrates, la *Vida de los filósofos* de Diógenes Laercio, algunas obras de autores modernos como Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz, Vico, cinco mil páginas de manuscritos de Wittgenstein y una serie de video-lecciones de filósofos contemporáneos.

través de una relectura de los textos y los manuscritos originales de Nietzsche. Nuestro objetivo era el de leer atentamente y reproducir de la mejor manera el texto de la *Gesamtsausgabe:* no es una nueva edición de Nietzsche, pero es probablemente la mejor versión existente del texto crítico establecido por Colli y Montinari. Para ello, tras la fase de digitalización automática, hemos llevado a cabo un meticuloso trabajo de cotejo de cada palabra del texto electrónico con el texto publicado en papel. Cada escrito de Nietzsche ha sido cotejado por dos filólogos diferentes. El texto ha sido codificado en XML-TEI para garantizar su reutilización, eventualmente con una tipografía diferente, y la compatibilidad con otros archivos electrónicos. Respecto a las ediciones impresas, que no han actualizado aún sus textos, la eKGWB es la primera versión de la edición Colli-Montinari que ha recogido las 6.600 correcciones filológicas contenidas en las largas listas de *errata-corrige* presentes en los dos volúmenes de aparatos críticos. Los pasajes corregidos han sido codificados de tal manera que aparezcan resaltados en la página de internet y con un clic del ratón los lectores puedan visualizar la versión errónea impresa en la edición en papel. En el caso del ejemplo que hemos dado antes, la versión correcta *Ureinen-Wahren* puede leerse directamente en el texto, mientras que la versión errónea *Ureinen-Wesen* es accesible en una ventana que emerge con el clic del ratón[16].

La lista de *errata-corrige* de la sección IX de la KGW supone un caso particular. En efecto, como se indica claramente en la nota preliminar[17], el aparato crítico de esta sección tiene carácter transitorio y sólo cuando todos los tomos de esta sección sean publicados llegará a tener una forma definitiva y en lugar de ser distribuido en cd-rom será impreso en un volumen. De una versión a otra, no sólo se alarga la lista de las correcciones, sino que algunas correcciones anteriores son modificadas. Por ejemplo, una palabra que Montinari había descifrado como *unphilosophischer*[18] y había sido corregida por *unphilologischer* en el aparato crítico del volumen IX/5, en el aparato del volumen IX/6 ha sido restablecida en su forma *unphi-*

[16] Cfr. http://www.Nietzschesource.org/text/eKGWB/NF-1870, 6[3].

[17] Cf. el apartado crítico al volumen IX/7 de la KGW, Berlin: De Gruyter, 2008, p. 1.

[18] Cfr. el fragmento póstumo 34[83] de 1885 publicado en KGW VII/3 165, y la corrección correlativa presente en KGW IX/6 142 (y también en los volúmenes anteriores: IX/5, IX/4, etc.) que desaparece en KGW IX/7 166. Agradezco a Paolo Stellino el trabajo de colación llevado a cabo sobre las correcciones de la sección KGW IX.

losophischer. Este proceso de añadidos y modificaciones seguirá probablemente en los próximos años, hasta el final de los trabajos para la sección IX. La eKGWB se basa por ahora en las *errata-corrige* contenidas en el tomo IX/6, pero será actualizada dentro de poco para incluir las últimas correcciones introducidas en los volúmenes IX/7 y IX/8 y continuará en el futuro con este proceso de revisión documentando sus oscilaciones, de manera que los estudiosos que hayan citado el texto de eKGWB estén siempre en condiciones de reconstruir las actualizaciones incluidas.

En cuanto a los añadidos *(Nachträge)* —esto es, textos de Nietzsche que por error no habían sido insertados inicialmente en la sucesión cronológica correcta y que han sido publicados después en el aparato crítico— la eKGWB sólo ha tenido en cuenta aquellos a los cuales los editores de la *Gesamtausgabe* han asignado una numeración autónoma y precisa para situarlos cronológicamente. En cambio, hemos excluido los que carecían de numeración, que aparecen en los aparatos críticos posteriores a 1986, porque nuestro objetivo era el de reproducir el texto en versión electrónica sin tomar decisiones editoriales sobre la cronología y la numeración de los fragmentos[19].

La eKGWB reproduce fielmente el texto de la edición crítica, pero no es una «fotocopia digital» de la *Gesamtausgabe*: es decir, no pretende reproducir pasivamente la estructura de los volúmenes y las páginas de la edición impresa, sino reconstruir la clasificación adoptada por Montinari y reproducirla en el medio digital. Un ejemplo de este principio será examinado en el apartado siguiente, con respecto al sistema de identificación y citación de las unidades textuales particulares. Ahora, en cambio, quisiera hablar de la disposición de los escritos de Nietzsche. Desde un punto de vista teórico, Montinari distingue claramente cinco tipologías de escritos del filósofo: 1) las obras publicadas por Nietzsche; 2) las ediciones no comerciales (*Privatdruck*); 3) los manuscritos autori-

[19] La solución adoptada por la reciente revisión de la traducción italiana, que en estos casos asigna una numeración autónoma o imprime los fragmentos añadidos en una sección aparte al final del volumen, o inserta los nuevos fragmentos en nota, es sin duda apropiada para una traducción italiana, pero no nos parece utilizable para la versión electrónica del texto alemán; cf. F. Nietzsche, *Frammenti Postumi,* nueva ed. a cargo de G. Campioni y M. C. Fornari, Milano: Adelphi, 2004 (cf. los criterios de edición en la nota al texto del primer volumen, pp. 293 ss.). Esta excelente edición de bolsillo es la más actualizada de las traducciones existentes, tanto en lo relativo al texto como en lo relativo al aparato crítico, que en algunos puntos es más completo que el de la edición alemana.

zados, es decir, preparados para la publicación pero no publicados directamente por Nietzsche; 4) los escritos póstumos de la época de Basilea; 5) los fragmentos póstumos[20]. No obstante, la transposición de esta división teórica a la disposición de los escritos en los volúmenes de la *Gesamtausgabe* no es perfecta. A veces se ha elegido un criterio cronológico, publicando en la misma sección o incluso en el mismo volumen las obras editadas, los escritos póstumos y los fragmentos póstumos, como ocurre en las secciones IV y V de la KGW, pero no en las secciones siguientes y no en la KSA; en el caso del *Zaratustra*, en cambio, por evidentes razones temáticas y editoriales, la parta cuarta ha sido impresa junto a las tres primeras, a pesar de tratarse de una edición no comercial, que Nietzsche quería mantener en secreto. La eKGWB, en cambio, no estando condicionada por el formato libro y las exigencias del mercado editorial, ha podido disponer los escritos de Nietzsche siguiendo rigurosamente la clasificación teórica hecha por Montinari.

2. Búsquedas textuales y citas

Una de las ventajas de una edición digital es la posibilidad de hacer búsquedas léxicas. La eKGWB dispone de una serie de funciones de investigación simples y eficaces. A medida que se teclea una palabra en la casilla de búsqueda, un menú desplegable va presentando una lista de todas las palabras contendidas en la obra de Nietzsche que comienzan con las letras tecleadas. Esto permite ver inmediatamente si la palabra que estamos buscando se encuentra entre las utilizadas por Nietzsche y conocer las eventuales variantes en la ortografía decimonónica. Una vez enviada la búsqueda, se obtiene no sólo una lista de todas las recurrencias de esa palabra, sino también el número de las unidades textuales en las que está presente. En la casilla de búsqueda se pueden usar los llamados caracteres *jolly:* el asterisco, que sustituye un conjunto de caracteres, o la interrogación que sustituye un solo carácter. Si por ejemplo intentamos buscar todas las recurrencias de las palabras que tienen que ver con Apolo y lo apolíneo, bastará buscar «Apoll*» para encontrar *Apollo, Apollon, Apollos, Apollinisch,*

[20] Cf. KSA XIV 22 ss. Montinari modifica la clasificación canónica de Hans Joachim Mette, de quien, de todos modos, toma las siglas para indicar los manuscritos y los textos de Nietzsche. Mette, en efecto, no distinguía entre obras publicadas por Nietzsche, ediciones no comerciales y manuscritos autorizados; cf. F. Nietzsche, *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, München, 1933, vol. I, pp. XXXI ss.

etc. Si, como ocurre a menudo, Nietzsche oscila entre c y k en la ortografía de nombres como Perikles, bastará escribir «Peri?les» para obtener las recurrencias de las dos versiones. Si buscamos una frase concreta, por ejemplo «Leidenschaft der Erkenntniss», bastará con escribirla en la casilla de búsqueda entre comillas (con «Leidenschaft der Erkenntni*» se obtendrá también las recurrencias de «Leidenschaft der Erkenntniß»).

La búsqueda avanzada permite elegir, en el caso de la búsqueda de varias palabras, si se prefiere obtener la lista de las unidades textuales en las que aparece al menos una de ellas, o bien aquellas en las que aparecen ambas palabras. Por ejemplo, si se digita «Wagner» y «Cagliostro» en la búsqueda y se elige la opción «todas las palabras», se obtienen los 6 pasajes en los que los nombres de Wagner y Cagliostro aparecen juntos; si no se hubiese elegido esta opción, habrían sido listados los 502 pasajes que contienen al menos uno de los dos nombres. La búsqueda avanzada, además, tiene la posibilidad de especificar en qué partes de la obra de Nietzsche se quiere lanzar la búsqueda: por ejemplo, se puede requerir buscar la palabra «Dionysos» sólo en *El nacimiento de la tragedia* y en el *Crepúsculo de los ídolos,* o bien la palabra «Wissenschaft» sólo desde el aforismo 343 al aforismo 383 *de La gaya ciencia.*

La lista de las recurrencias, o una parte, puede ser imprimida para poder trabajar con ella cuando no se dispone de un ordenador o de una conexión a internet. Es posible incluir en la lista el texto completo de los pasajes que contienen la recurrencia (por ejemplo, el texto completo de los seis aforismos que contienen la palabra 'Wissenschaft' en el ejemplo citado arriba); o bien sólo un extracto que incluye sólo los 40 caracteres anteriores y posteriores a la palabra buscada; o también se puede simplemente imprimir la lista de las referencias bibliográficas en las que aparece la palabra buscada, por ejemplo los números de los aforismos.

Aunque se basa en el texto de la *Gesamtausgabe,* la eKGWB no es una mera reproducción digital de la KGW/KGB. Hemos visto que desde un punto de vista filológico las dos ediciones no son idénticas porque el texto de la edición impresa no ha sido actualizado; y desde un punto de vista bibliográfico se trata claramente de dos ediciones autónomas. Para no alimentar esta confusión —típica de los otros «recursos» electrónicos que no se consideran verdaderas ediciones electrónicas, sino simples instrumentos auxiliares de las ediciones impresas— la eKGWB no proporciona un sistema de concordancias con los volúmenes y la paginación de la KGW/KGB. Dispone, en cambio, de un sistema específico de catalogación digital que atribuye a cada obra, capítulo, aforismo o fragmento una

dirección de internet única, estable y citable. Por ejemplo, el primer parágrafo de *El Anticristo* se halla en la dirección web http://www.Nietzschesource. org/eKGWB/AC-1, el fragmento postumo 10[1] del otoño de 1887 se puede localizar en la dirección http://www.Nietzschesource.org/eKGWB/NF-1887,10[1], la parábola del segundo Zaratustra titulada «Das Tanzlied» corresponde a la dirección http://www.Nietzschesource.org/eKGWB/Za-II-Tanzlied, etc. Para citar un pasaje de la eKGWB en un artículo académico es suficiente con completar la indicación bibliográfica normal por la dirección web, por ejemplo: «Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist,* § 1, en *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ed. de Paolo D'Iorio, Paris: Nietzsche Source, 2009, http://www.Nietzschesource.org/eKGWB/AC-1. Como se ve puede ver, aunque no se refiera a las páginas de la *Gesamtsausgabe,* el uso de las siglas normalizadas de la versión impresa hace que la dirección web sea inmediatamente comprensible para los investigadores de Nietzsche y permite encontrar fácilmente el pasaje citado no sólo en la edición alemana, sino también en todas las traducciones existentes. Estas características hacen de la eKGWB una de las primeras ediciones digitales susceptibles de ser utilizadas y citadas en la búsqueda académica.

3. **Nietzsche para todos**

La *Gesamtausgabe* de las obras de Nietzsche es una espléndida edición, bien editada y bien impresa, pero desgraciadamente no está a disposición de todos los bolsillos: los 65 volúmenes hasta ahora publicados cuestan aproximadamente 8.500 euros. La *Studienausgabe* es económica (150 euros), pero está incompleta y no ha sido actualizada. La edición en cd-rom ya no está disponible (y cuando lo estaba costaba 2.000 DM), mientras que la suscripción de la versión en internet de InteLex Corporation está reservada en cualquier caso a las bibliotecas. Frente a esta situación, la eKGWB se ha esforzado en producir una edición científica de la obra de Nietzsche, fiable y actualizada, y de ponerla a disposición de todos, gratuitamente, en internet. Desde un punto de vista jurídico, hemos podido hacerlo porque el texto establecido por Colli y Montinari es ya de dominio público. En Alemania, en efecto, los derechos relativos a las ediciones científicas caducan veinticinco años después de la primera publicación de la obra.

No sólo la eKGWB está disponible gratuitamente, sino que también puede ser utilizada libremente para fines de investigación y enseñanza: un traductor puede utilizarla como texto base para su

traducción y un profesor puede extraer antologías y distribuirlas a los estudiantes en formato digital o impreso. De cualquier modo, al compartir y utilizar esta obra deben respetarse tres condiciones importantes: 1) se debe citar siempre la fuente e indicar correctamente la dirección web; 2) las obras derivadas, como por ejemplo las traducciones, deben ser distribuidas con la misma licencia; 3) está prohibida cualquier forma de utilización comercial no autorizada[21]. Puesto que la realización de esta edición ha sido financiada por instituciones públicas, la Comisión Europea y el Centre National de la Recherche Scientifique, nos ha parecido obligado el poner los resultados de nuestro trabajo a disposición de todos los restantes investigadores.

Nietzsche es un autor difícil y aristocrático, que escribía para pocos. Pero su aristocracia no es la del privilegio económico o social. Quien quiera entenderlo de verdad, quien quiera medirse con sus textos, no debe encontrar otras barreras que las del interés filosófico y de la inteligencia: la renta o la posibilidad de consultar buenas bibliotecas no deben entrar en juego. Sus obras son para todos, o quizás para nadie, pero no deben ser sólo para algunos.

Traducción de Marco Parmeggiani
Universidad de Málaga

[21] La eKGWB, como todas las obras de la Nietzsche Source, está publicada con licencia Creative Commons General Public License «Attribution, Non-Commercial, Share-Alike», versión 3.0, cf. http://creativecommons.Org/licenses/by-nc-sa/3.0/.

Nietzsche en España

Marco Parmeggiani
Fernando Fava
Universidad de Málaga

La recepción de Nietzsche en España ha sido desde principios del siglo XX muy peculiar. A diferencia de otros países casi no hubo recepción académica hasta los años '70, cuando la universidad y diversos círculos académicos comenzaron a estudiar su obra desde la óptica científica de la historia de la filosofía. La censura en la época franquista, y su inclusión en el índice de libros «no recomendados» por parte de la Iglesia Católica, hicieron que los inicios de los estudios nietzscheanos coincidieran con la relajación de la censura a finales de la etapa franquista, dando una pincelada característica a esa época tan teñida de renovación, de aires nuevos, de la transición española a la democracia.

El imprescindible libro de Sobejano[1] muestra perfectamente la intensa utilización que del pensamiento nietzscheano hicieron numerosos autores literarios y filosóficos españoles anteriores, si bien la mayoría de las veces de manera solapada y encubierta, aunque no menos efectiva. Así en los autores de la generación del '98, como Unamuno, Azorín y Machado; en los novecentistas como Ortega y Gasset y Eugenio D'Ors; en la generación del '27, etc. Aún en autores «académicos», que llegaron a representar momentos de autoridad intelectual en la universidad española, como Ortega y Gasset[2], la asimilación de Nietzsche sólo llegó a tocar sus

[1] G. Sobejano, *Nietzsche en España*, Madrid: Gredos, 1967, reeditado en 2009.

[2] Ya el temprano ensayo de Ortega y Gasset sobre *La rebelión de las masas* constituye un admirable desarrollo actualizado y novedoso de varias ideas nietzscheanas acerca del «rebaño» y las «élites».

actividades académicas de manera subrepticia, pero nunca como tema de publicación.

El objetivo de este trabajo es hacer una «historia de la crítica» de los estudios nietzscheanos en España, a partir de los años setenta. Teniendo presente dos directrices. Por una parte, centrarse en los estudios monográficos que de modo "científico" se han ocupado de analizar e interpretar el pensamiento nietzscheano, dejando a un lado las influencias o utilizaciones de Nietzsche por creadores literarios o filosóficos. Por otra, comenzar con los años setenta, pues el periodo anterior se halla perfectamente resumido y analizado en el libro de Sobejano, mientras que el posterior sólo ha sido objeto de bibliografías y no de un estudio de conjunto. El resurgimiento y difusión de los estudios nietzscheanos ha sido lo suficientemente importante como para ofrecer al estudioso un material extenso y variado, que se hace muy difícil de resumir.

1. Resurgimiento del interés por Nietzsche en los años finales del franquismo (década de los '70)

El libro colectivo *En favor de Nietzsche*[3] representó, a finales del franquismo, el resurgimiento público de un autor condenado por la ortodoxia pseudo-religiosa del régimen. Ya por el título aparecía este libro sugiriendo que se trataba en realidad de un manifiesto a favor de cierta manera de entender el pensamiento y la vida, que para ello necesitaba romper prohibiciones, tabúes y anatemas. En el libro destacan, por la importancia que tuvieron posteriormente, los trabajos de Eugenio Trías y Fernando Savater.

El estudio de Eugenio Trías[4] ofrecía una primera aproximación original al filosofar desplegado por Nietzsche a lo largo de su vida. Visto con la perspectiva de treinta años, el trabajo denota la influencia de la filosofía francesa de la diferencia, sobre todo de la monografía de Deleuze, del que Trías tomaba algunos conceptos, ideas y referencias, pero para reutilizarlos de forma distinta y personal. El estudio de Trías poseía ya las características de sus obras posteriores, de modo que era más ensayístico e intuitivo que académico y analítico. Pero ponía sobre la mesa una serie de puntos cruciales del pensamiento nietzscheano. En primer lugar, para caracterizar el método nietzscheano, Trías se preocupó por determinar el objetivo polémico contra el que va dirigido: el sistema, que Trías

[3] E. Trías, F. Savater, S. G. Noriega, P. Fernández-Florez, A. González, R. Barce, J. Echeverría, *En favor de Nietzsche*, Madrid: Taurus, 1972.

[4] E. Trías, «De nobis ipsis silemus», en *En favor de Nietzsche*, pp. 9-34.

reinterpretaba e iluminaba mediante el concepto de «discurso». Por eso comienza el estudio con unas puntualizaciones sobre el sistema kantiano de la razón pura, descubriendo las zonas de vacío, los silencios, que el «discurso» intenta "tapar" mediante parches, y que la crítica pretende sacar a la luz con su labor de zapa. El método nietzscheano es pues en primer lugar un método crítico, como lo había sido el kantiano, pero cuyo objetivo, a diferencia de éste, no es construir un sistema trascendental, sino poner en cuestión todo sistema. En segundo lugar, el método crítico nietzscheano se diferencia del kantiano en que éste persigue mantenerse siempre al nivel del discurso, evitando en todo momento salir de él, mientras que el método nietzscheano busca remitir el discurso a aquello que lo sobrepasa y que aflora en los intersticios de sus brechas, de sus silencios: los acontecimientos. Retomando una idea de Deleuze, Trías veía en la «manera de preguntar» la peculiaridad del método nietzscheano: pasar del preguntar por el «qué» al preguntar por el «quién». El «quién» remite a los acontecimientos que rodean y fundan el discurso, pero que el discurso intenta tapar con parches en cada momento. Trías mostraba muy bien cómo, para poder desarrollar ese preguntar, es necesario que el método nietzscheano haga de la deíctica su elemento último. No se trata ya, como en el discurso, de desarrollar formas y encasillar en ellas la realidad, sino de conducir el pensamiento al límite en que, deícticamente, señala aquello que lo excede: los acontecimientos. En fin, el método nietzscheano consigue reintroducir los acontecimientos mediante un procedimiento de escenificación. De este modo, Trías proponía interpretar la ambigüedad del estilo nietzscheano, que tantos problemas causa a los intérpretes, debido a su metaforicidad y fragmentariedad, como la consecuencia de una escenificación del pensamiento, que a través de personajes, paisajes y afectos, intenta desbordar el discurso filosófico en todos sus márgenes. La hipótesis de la escenificación pretende dejar patente que el estilo no es en Nietzsche un ropaje para el pensamiento, sino la manera más efectiva de trabajarlo por dentro.

El trabajo de Savater[5] supuso un anticipo, bellamente resumido, de su posterior monografía sobre Nietzsche, así como la presentación pública de un pensador dotado de una capacidad poco habitual para la expresión directa y patentizadora, despojada de todo miedo a las polémicas. Esta expresividad insufla un renovado

[5] F. SAVATER, «Cincuenta palabras de Federico Nietzsche», en *En favor de Nietzsche*, pp. 133-176.

vigor al pensamiento que a través de ella se transmite. El acierto de Savater estuvo en evitar la ambigüedad o el equívoco, que hacen tan acomodable el pensamiento nietzscheano, pero conservando a la vez el libre juego de sentidos de su lenguaje trópico. Parecería que en aquellos años de finales de la dictadura, Savater quisiese ofrecer, más que un trabajo académico de historia de la filosofía, un manual nietzscheano de lucha ideológico-política. Un manual en el sentido foucaultiano, como caja de herramientas, de ahí su configuración a modo de un catálogo ordenado en el que el lector pueda encontrar ágilmente, según la necesidad del momento, la herramienta más adecuada. Y no tanto para avanzar en el conocimiento crítico-historiográfico del autor, sino para la resistencia activa frente a las codificaciones ideológicas. De ahí se entiende la carencia en el texto de casi todo aparato erudito, hasta el punto de no ofrecer la referencia detallada de los textos nietzscheanos que aparecen citados debajo de cada entrada.

Pocos años después, la monografía que Savater[6] dedicó al filósofo alemán se convirtió en un clásico desde el momento de su aparición, pues conseguía reunir de manera clara, simple y sugerente, la vida y obra de Nietzsche. Una propuesta de lectura que introducía al público hispano en las intempestivas problemáticas nietzscheanas, aspirando al mismo tiempo a dilucidar cuáles deberían ser las características de una auténtica existencia filosófica en los tiempos modernos. Una propuesta de lectura que no renunciaba al apasionamiento, ni pretendía edificarse sobre algún rígido *columbarium* objetivista. Vital, apela más a la intimidad del lector que a su cultura o entendimiento.

De carácter y formato divulgativo[7] la obra se construye desde el conocimiento de la bibliografía de la época, explicitando y orientando al lector en la problemática de las diversas traducciones de los escritos nietzscheanos y señalando los principales comentadores traducidos al español. Resaltando la fuerza intempestiva de los planteamientos de Nietzsche para el lector receptivo y sin pretensión de allanarlo ni predicar nietzscheanismo, se recorren los antecedentes intelectuales y las principales obras del autor alemán a la luz de sugerentes apuntes biográficos. Así, el texto penetra gradualmente en lo que podríamos llamar la problemática clásica

[6] F. Savater, *Conocer a Nietzsche y su obra*. Barcelona: Dopesa, 1977, reeditado bastante ampliado en Barcelona: Ariel, ³2001.

[7] Este libro prolongaba las intenciones pedagógicas-divulgativas de la obra de Nietzsche que lleva a cabo el autor en la antología de textos *Friedrich Nietzsche: Inventario* (Madrid: Taururs, 1973).

nietzscheana: «la muerte de Dios», «la voluntad de poder», «el eterno retorno», «el superhombre» y «el ideal cristiano», desde una metodología que consiste en contextualizar cada problema explicitando sus antecedentes históricos-conceptuales, para luego mostrar las originales aportaciones nietzscheanas y señalar sus derivaciones en el terreno epistemológico, lingüístico, político-social, o religioso.

2. Difusión de los estudios nietzscheanos (década de los '80)

La heterodoxa personalidad del pensador alemán, la casi imposible sistematización de sus escritos y la novedad de su transvaloración de todos los valores, no comprendida o malinterpretada por muchos, habían justificado sobradamente los valientes esfuerzos de Savater por introducir, presentar y ofrecer las primeras herramientas adecuadas para el abordaje de una obra atípica en tiempos desfavorables. Voluntad que se ve solidificada en 1986 gracias a la esclarecedora aportación de Remedios Ávila Crespo con *Nietzsche y la redención del azar*[8], desde la cual se asientan los primeros lineamientos para una recepción académica gradual y progresiva de la obra de Nietzsche. La monografía presenta el itinerario de una filosofía que parte desde una consideración de la vida bajo categorías fundamentalmente estéticas, con la caracterización de la concepción trágica del pueblo griego, hacia la propuesta de la acción comprometida que se explicita desde el concepto de *voluntad de poder*. Derrotero que a su vez desarrolla su propio y original método, la genealogía, que le permite a Nietzsche no sólo construir la crítica al sistema de valores de su época, sino también someter a análisis el suyo propio. Este método está latente en la elaboración de sus primeras obras y se va constituyendo paulatinamente a partir de su propia concepción del «positivismo» y su peculiar manera de entender la «psicología». Así, mediante este procedimiento se aleja progresivamente del paradigma schopenhaueriano del «mundo como voluntad y representación», sustituyéndolo por el propósito de atenerse única y exclusivamente a lo fenoménico, a lo «positivo», y por la desconfianza a todo juicio de valor establecido y aceptado, en la certidumbre que en ellos se puede escrutar «psicológicamente» las peculiaridades de quienes los suscriben, sus intenciones y temores; y ya no un trasmundo fundante.

[8] R. Ávila Crespo, *Nietzsche y la redención del azar*. Granada: Universidad de Granada, 1986.

Ávila Crespo inicia una línea investigadora cuyas propuestas metodológicas y dilucidaciones conceptuales serán continuamente referidas por los diferentes estudiosos de la obra del filósofo alemán. Dando por sentado la vigencia o actualidad del pensamiento nietzscheano en España, superaba la exposición propedéutica e invitaba al compromiso en el desarrollo del trabajo académico especializado sobre la obra nietzscheana. En este caso la elucidación del concepto de lo trágico permitirá establecer las claves de interpretación de este concepto fundamental en la obra de Nietzsche, que tiene su origen en *El nacimiento de la tragedia* y permanece casi inalterable durante toda su obra, como lo advierte el mismo Nietzsche en múltiples ocasiones. Este concepto se relaciona estrechamente con el concepto de voluntad de poder, que se introduce en su filosofía a través de la obra más animada precisamente por el *pathos* trágico, y que marca la madurez de su pensamiento: *Así habló Zaratustra.* Entre estas dos obras o etapas del pensamiento nietzscheano se construye la original empresa de la transvaloración, que va de la reflexión a la acción, de la teoría a la práctica, de la preocupación estética a la propuesta ética, y viceversa. El lúcido mensaje transvalorativo puesto en boca de Zaratustra delinea las características principales de una nueva óptica perspectivista respecto a Dios, el mundo y el tiempo; y posibilita la emancipación del hombre, su fidelidad a la tierra y la reconciliación del azar con el destino, de la necesidad con la libertad.

A finales de los años ochenta la figura de Nietzsche goza de gran difusión mundial. En España su lectura se impone en todas partes y casi siempre con los mismos acentos apasionados, a favor o en contra. Pero no siempre estas lecturas son detenidas, formales y honestas, sino que en ocasiones se limitan a reflejar las interpretaciones forzadas de intereses predeterminados.

Observando que los problemas filosóficos puestos en evidencia por Nietzsche siguen reclamando posiciones clarificadoras, Luis Jiménez Moreno publicó diversos estudios[9] ampliamente informativos y bien sistematizados, trabajos que facilitarán el acceso al universo nietzscheano desde un interés antropológico, y desembarazados de cualquier intencionalidad demagógica. Las pautas de lectura desde las que se enfrenta a los textos Jiménez Moreno parten de la advertencia que, para comprender la filosofía

[9] Cfr. principalmente *Nietzsche*, Barcelona: Labor, 1972; *El pensamiento de Nietzsche*. Madrid: Cincel, 1987, *Hombre, Historia y Cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

de Nietzsche, merece igual atención el *hombre* que sus escritos, por lo que fija su mirada reiteradamente sobre los aspectos biográficos que marcan el ritmo y el tono de la producción nietzscheana. Partiendo de esta base nos introduce gradualmente en una filosofía que califica «como vitalismo antropológico-axiológico, en cuanto pretende, ante todo, que el cognoscente descubra su situación y realice un proyecto vital propio que "como fenómeno estético" justifique la existencia»[10]. Adentrándose en la obra consigue hacer emerger la vitalidad de un método, que según Jiménez Moreno, pretende descubrir y hacer vivir la realidad histórica. Desde la problemática del lenguaje, en relación a sus implicaciones con el problema del conocimiento en general, concretamente en cuanto a la determinación del proceso de conocimiento y a su objeto, la epistemología nietzscheana nos conduce hacia una nueva antropología y una axiología inédita. Una filosofía que, fiel al sentido de la tierra, escruta las diversas expresiones lingüísticas, artísticas y culturales de una época en busca de su modo de valorar.

La reconstrucción de la crítica de Nietzsche a la metafísica, entendida ésta como el núcleo del pensamiento filosófico occidental y, por lo tanto, también como el rasgo central de nuestra cultura, recibió un innovador impulso con la publicación de la monografía de Juan Luis Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*[11]. Vermal lograba fusionar la joven tradición interpretativa peninsular con las revolucionarias aportaciones de la revisión crítica de la obra de Nietzsche llevada a cabo por los estudiosos italianos Colli y Montinari. Con ello proponía un *giro* interpretativo significativo: abandonar la dirección anteriormente propuesta por muchos investigadores que iba *de nosotros a Nietzsche* (es decir llevar a los textos nuestras preocupaciones, intenciones y temores; en definitiva hacerlo contemporáneo) para abordar la perspectiva *de Nietzsche a nosotros* (es decir tratar de entender el texto por sí mismo). Los conceptos de *verdad* y *tiempo* constituyen la guía para seguir el camino de Nietzsche en su crítica del pensar metafísico, caracterizado por la instauración de una dualidad determinada por una instancia trascendental que constituye el «ser verdadero». Un mundo verdadero representado por su presencia sin límites, absoluto en el tiempo. Así, el libro rastrea la evolución nietzscheana de dichos núcleos temáticos hasta llegar a su posición más madura

[10] L. Jiménez Moreno, *El pensamiento de Nietzsche*, p. 67.

[11] J. L. Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona: Anthropos, 1987.

de la década de los '80, para exponer en su despliegue global, la crítica y reformulación de los conceptos ontológicos fundamentales durante el último período de la creación nietzscheana («eterno retorno», «voluntad de poder»). Una crítica de la metafísica que, abandonando el modelo anterior de la crítica ilustrada, arremete contra las bases ontológicas primeras de la tradición metafísica. Es de destacar que el análisis de dicha evolución del pensamiento nietzscheano se basa sobre todo en la interpretación de los textos inéditos, en la convicción de que en éstos se encuentra con mayor claridad que en los publicados la destrucción de la tradición metafísica que Nietzsche se propone en esta época. Relativizando la sentencia de Karl Schlechta, quien sostuvo que en la obra póstuma no se encontraba «ningún *nuevo* pensamiento central»[12], Vermal sostenía que «puede seguir afirmándose que los manuscritos inéditos de esta época constituyen lo más propio del pensamiento nietzscheano y que, aun sin contradecir la obra publicada, van en muchos casos más allá de ella»[13]. Afirmación nacida del minucioso estudio de la que quizás podría llamarse la primera edición realmente completa de las obras de Nietzsche, llevada a cabo por G. Colli y M. Montinari[14].

El estudio de la relación de Nietzsche con sus reconocidos "maestros" Schopenhauer y Wagner o su particular recepción del legado filosófico kantiano son en general temas que abren perspectivas que sobrepasan el perímetro restringido de un tema específico. La tarea de Julio Quesada catalizaba los esfuerzos por tratar de unificar y dar sentido a un tipo de pensamiento que desafía toda sistematización y que permanecía en muchos aspectos desmem-

[12] Cabe señalar que Schlechta realizó esta afirmación basándose sólo en la parte entonces conocida y reconociendo la necesidad de una edición crítica de los textos nietzscheanos. Cfr. F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden.* Ed. K. Schlechta, Munich-Darmastadt, 1954, Epílogo, III, p. 1433.

[13] J. L. Vermal, *op. cit.*, p. 20.

[14] Hoy ya es conocido por todos la seriedad, fiabilidad y giro hermenéutico que representaron para los estudiosos de la obra de Nietzsche la aparición de la edición crítica de las obras completas de Nietzsche llevada a cabo por G. Colli y M. Montinari (KGW, cfr. M. Parmeggiani, «¿Para qué filología? Significación filosófica de la edición Colli-Montinari de la obra de Nietzsche». In: *Estudios Nietzsche* 1, 2001, p. 91-102). Aportó los elementos suficientes como para considerar definitivamente superada la anterior edición de las *Obras completas* llevada a cabo por K. Schlechta como también la imaginaria *Voluntad de poder* editada bajo la dirección de Elisabeth Förster-Nietzsche, que además de presentar una obra que su hermano nunca llegó a realizar como tal, contiene una selección, agrupación y fragmentación arbitraria de los textos manuscritos, a las que se suman no pocos errores y falsificaciones.

brado, fragmentado por los diversos abordajes críticos. Se trataba de alcanzar la madurez de una perspectiva que lograse integrar en su originario entrelazamiento cuestiones como la interpretación ontológica de Nietzsche, su observación estética del mundo y del hombre, y su consecuente compromiso político. Estos tres aspectos en su conjugación fundamental constituían el enfoque desde la cual Julio Quesada[15], en su monografía *Un pensamiento intempestivo: Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, abordaba la problemática y las consecuencias del pensamiento intempestivo nietzscheano, es decir, un modo de pensar que está en desacuerdo con la forma de vivir de sus contemporáneos y con los valores imperantes, y por tanto pretende su transfiguración. De este modo, sumándose a los incipientes esfuerzos de clarificación de la crítica nietzscheana a la metafísica, delinea los primeros pasos de una propuesta de exégesis expositivo-crítica, pero sin renunciar a las sugerencias literarias que permitan una mejor dilucidación del problema. Esta exégesis nos conduce desde el entrelazamiento originario de los aspectos anteriormente mencionados, a la comprensión nietzscheana de Schopenhauer y Kant y a la progresiva configuración de las propiamente nietzscheanas. Así, según Quesada, la novedad de su propuesta puede ser delineada a partir de la dilucidación de los antecedentes schopenhauerianos de Nietzsche —concretamente de su lectura de *El mundo como voluntad y representación*—, de la clarificación de los elementos fundamentales de la visión dionisíaca del mundo en los escritos de juventud y del análisis detenido de las *Intempestivas*. Desde la recepción nietzscheana de la problemática kantiana se pueden trazar las posibles trayectorias filosófico-políticas de esta concepción de la vida y de la historia como procesos esencialmente «abiertos», que reconoce en el legado de la metafísica dogmática su consiguiente voluntad ascética de un «no querer vivir» y reivindica la capacidad metafórica del hombre como impulso fundamental incardinado en su propia naturaleza.

La propuesta de Sánchez Meca se construye desde la original perspectiva que nace de la autocrítica de revisar a fondo los propios supuestos de interpretación, de la pasión de un lector que busca en la laberíntica obra nietzscheana los criterios válidos para su interlocución. Pasión que lejos de traducirse en fanatismo se convierte en un poco frecuente *pathos* de verdad que denuncia la actitud de aquellos intérpretes que tergiversando los textos logran arreglar un

[15] J. QUESADA, *Un pensamiento intempestivo: Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Barcelona: Anthropos, 1988.

Nietzsche «a medida»; para presentar luego como pensamiento de Nietzsche lo que sólo era pensamiento de un intérprete que utiliza a Nietzsche como altavoz. De este modo precisará tempranamente en su monografía *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*[16] criterios de lecturas, que si bien existían latentes, o habían sido señalados por algún intérprete, no estaban explicitados y trabajados detenidamente en el ámbito hispano.

Sin renunciar a un trabajo de organización y de sistematización, el autor se aparta de los comentaristas que, no teniendo suficientemente en cuenta el sentido dado por Nietzsche a su noción de *interpretación*, terminaron ofreciendo: unos, especies de nuevas metafísicas; otros, «nietzscheanas filosofías de la historia, que sólo se distinguen de las demás en aspectos de contenido, no en el esquema mismo de su formulación ni tampoco por una significación o valor propio»[17]. Sánchez Meca se detiene «en» el texto y propone pautas de lecturas, nuevas puertas de entradas a un pensamiento que se escabulle a toda normativización categórica, meta-histórica. Así, el examen de la figura del superhombre debe ser desarrollado en el contexto del nihilismo para llegar a una comprensión del incuestionable individualismo nietzscheano y su radicalidad, tanto ética como política. Para ello, el autor comienza analizando la interpretación que hace el primer Nietzsche de Kant, Hegel, Schopenhauer, Wagner y los griegos, como cimiento para el desarrollo ulterior de la figura del superhombre. El problema del valor del sufrimiento recibe aquí un nuevo replanteamiento a partir de la óptica del arte, la comprensión del conflicto trágico como *pólemos* y la auto-afirmación como alternativa al resentimiento. La parte central del estudio está dedicada a la nueva interpretación nietzscheana del «mundo como voluntad de poder». Se trata del proyecto de superar todos los «rincones» del ideal, para llegar a un ejercicio crítico de la óptica de la vida (con el método genealógico), aplicado a la metafísica y a la ficción del sujeto. Esto nos abre la posibilidad a una nueva auto-comprensión del conocimiento como interpretación y de la vida como auto-superación, que quedan recogidos y sancionados en el pensamiento del eterno retorno. Por último, todo ello es reenfocado desde el problema del nihilismo, que es a la vez el problema de las condiciones de realización de la potencialidad y excelencia humanas. Esto implica una nueva

[16] D. Sánchez Meca, *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1989.

[17] D. Sánchez Meca, *En torno al superhombre*, p. 10.

concepción de la historia que abra la posibilidad de una historia humana no-nihilista, para lo que cual es imprescindible llegar a una redención de aquello que encadena más fuertemente a la voluntad humana: su imposibilidad de querer hacia atrás. Así, el individualismo de Nietzsche se configura como un proyecto de renaturalización de la cultura, en el que la reivindicación absoluta del individuo frente a la colectividad (también y sobre todo en términos políticos) puede conducir, según el autor, a un posnihilismo, diferente tanto de la posmodernidad como de la reformulación habermasiana del proyecto ilustrado.

3. Consolidación de los estudios nietzscheanos (década de los '90)

La nueva década arrancaba así con la interpretación de base histórico-filológica ya plenamente fundada, a la que el libro de Sánchez Meca a finales de la década anterior había dado el aldabonazo. La constitución de este suelo firme permitió que en los '90 los nuevos estudiosos pudieran dedicarse con calma a desarrollar de manera extensa temáticas concretas, sin la preocupación ya de tener que ir eliminando malentendidos a cada paso y dar una justificación global de la nueva aproximación al texto nietzscheano.

Destaca en primer lugar el empeño por delinear una justa valorización del papel de la primera filosofía nietzscheana llevada a cabo por Manuel Barrios Casares. Este estudioso había comenzado sus investigaciones sobre el pensamiento de Nietzsche ofreciendo una original interpretación[18] de un concepto central en ese pensamiento, la voluntad de poder, recogiendo las aportaciones más importantes que sobre él se habían hecho en el conjunto de los estudios nietzscheanos. Para resaltar el aspecto productivo de la voluntad de poder, Manuel Barrios la reformula como «amor», es decir, como una actividad dadora que, movida sólo por su sobreabundancia de fuerzas, no espera recibir nada a cambio. Esta interpretación de la voluntad de poder se basa en la peculiar interpretación nietzscheana del amor y de la amistad que los sustrae a los conceptos moralizadores impuestos por el cristianismo en la tradición de Occidente.

En su monografía posterior, *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de «El nacimiento de la*

[18] M. Barrios Casares, *La voluntad de poder como amor*. Barcelona: Serbal, 1990 (Madrid: Arena Libros, 2006).

tragedia»[19], Manuel Barrios se propone romper con el tópico interpretativo dominante que, quizás genuinamente inspirado en la autocrítica del propio Nietzsche, señala en este primer período de su pensamiento «un repugnante olor hegeliano», un dominante *pathos* romántico que lo mantendría subsumido bajo las influencias de Schopenhauer y Wagner. Una absoluta adscripción a la órbita intelectual de la metafísica schopenhaueriana que nos llevaría a considerar, por tanto, como genuinamente nietzscheano sólo lo desarrollado con posteridad a 1872 y a *El nacimiento de la tragedia.* Replanteando la influencia de la metafísica schopenhaueriana sobre la filosofía del joven Nietzsche, Barrios Casares realiza un análisis detallado del primer pensamiento nietzscheano y en particular de su primer libro, *El nacimiento de la tragedia.* Descubriéndonos las dimensiones de un pensamiento original y crítico, un anticipo tanto en su temática como en sus fundamentos de su futura obra, manifiesta la posibilidad de leer este texto de Nietzsche ante todo como un primer paso, significativo, germinal, en su progresivo distanciamiento de las concepciones filosóficas delineadas por Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* y el ideal romántico de arte, cultura y genio sostenido por Wagner.

Mediante un tratamiento interrelacional de los distintos períodos del pensamiento de Nietzsche, la dilucidación genealógica-filosófica y la perspectiva histórica-filológica de lo dionisíaco, se desentraña el concepto de voluntad elaborado por el joven pensador en su tarea de elucidación de la tragedia griega, y en él, su comprensión del mundo como fenómeno estético. Accediendo así al esquema interpretativo-metafísico de lo real, se evidencian las motivaciones y el desarrollo de la filosofía del joven Nietzsche, que si bien aún adopta fórmulas propias de sus maestros, no deja de matizar su posición personal fundando el principio de una inevitable ruptura, junto al anuncio de una filosofía posterior. De este modo, distanciándose de aquellos intérpretes que sólo han tenido oídos para la disonancia existencial, estética que el pensamiento de Nietzsche ofrecía frente a sus reconocidos maestros, Barrios Casares acentúa el carácter marcadamente metafísico de las diferencias existentes entre una y otra reflexión, convirtiendo la cuestión del «Nietzsche, filólogo romántico», en problema para metafísicos.

[19] M. Barrios Casares, *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de «El nacimiento de la tragedia».* Sevilla: Er. Revista de filosofía, 1993, revisado y reeditado en Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

En 1997, los estudios sobre Nietzsche en España, si bien habían logrado despejar muchos de los tópicos que se le atribuían al pensador alemán, como por ejemplo su relación con la ideología nazi, aún les faltaba esclarecer aquel que cuestionaba de forma más radical el legado nietzscheano: el tópico de pensador *irracional*. Acusación que desafía a cualquiera que quisiera demostrar el valor filosófico de una obra atípica y que Jesús Conill logra defender con la publicación de *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*[20]. Indagando acerca de *qué es pensar* para Nietzsche y *cuál es el valor filosófico* de su obra, Conill consigue presentar lúcidamente la trama en la que se pone de manifiesto la peculiar racionalidad de la propuesta nietzscheana.

La novedad del discurso filosófico nietzscheano, que se inicia mediante una particular recepción de la crítica kantiana, se inscribiría así dentro de la tradición de la filosofía crítica del lenguaje, a partir de la cual se abre una nueva forma filosófica de pensar: no al estilo de la fundamentación clásica pero sí una forma de «dar razón», basada en un análisis crítico del lenguaje filosófico tradicional y de la experiencia de ese lenguaje discursivo conceptual. Una particular forma de pensar y escribir plenamente filosófica y que se ha confundido en distintas ocasiones con el irracionalismo, el misticismo, la sugerencia literaria o la sofística. Logrando un giro radical en la «critica de la razón», el «antirracionalismo» de Nietzsche supone en realidad un modo de entender la razón desde unos parámetros propios, que son su carácter corporal y semiótico. Parámetros diferentes a los considerados tradicionalmente por el pensamiento filosófico, donde los aspectos lógicos-metodológicos ocultaron históricamente los aspectos más profundos y originarios como el cuerpo y el lenguaje. De este modo, Conill logra establecer las principales tesis y referencias bibliográficas que demuestran el valor filosófico del discurso filosófico nietzscheano, una novedad crítica ya señalada tempranamente por pensadores españoles como Ortega y Zubiri y que Conill logra mostrar acertadamente advirtiéndonos de las íntimas —y no señaladas hasta el momento— conexiones entre importantes ideas zubiriana y las tesis nietzscheanas, así como de la original recepción orteguiana de la idea de «superhombre».

[20] J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la politica de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997 ([3]2007).

4. El nuevo siglo y la renovación de los estudios nietzscheanos

Preludio al nuevo siglo fue la celebración en el 2000 del centenario de la muerte de Nietzsche, que supuso una auténtica explosión en España del interés por su obra. La publicación de numerosas monografías han llegado a constituirlo en uno de los campos más dinámicos de la historiografía filosófica en España. A ello se añaden nuevas ediciones críticas y rigurosas, permitiendo así disponer de traducciones nuevas o alternativas, la celebración de numerosos congresos, la fundación de una sociedad dedicada al estudio de la obra nietzscheana y, por último, la creación de una revista monográfica *Estudios Nietzsche*, en paralelo a la revista alemana *Nietzsche-Studien*.

El evento más importante del nuevo siglo, que supuso toda una renovación de los estudios nietzscheanos en España, es la creación de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche (SEDEN), en marzo de 2000, aprovechando la conmemoración del Centenario de la muerte de Nietzsche y con ocasión de un Seminario Internacional sobre su pensamiento que tuvo lugar en Málaga, España[21]. Un grupo de estudiosos se animaron a poner en marcha esta Sociedad con un firme propósito práctico: que fuese de gran utilidad para todos aquellos dedicados al estudio de la obra de Nietzsche. Una vez constituida formalmente la Sociedad, lo primero fue crear una página web (www.uma.es/nietzsche-seden), en la que se informase sobre la sociedad, sus objetivos, estatutos, y herramientas para la investigación, como las novedades editoriales de monografías y traducciones, reseñas, congresos, y todo tipo de noticias que tienen alguna relación con Nietzsche. La página sirve también para dar a conocer *Estudios Nietzsche*, la revista de la Sociedad.

Con la renovación que ha supuesto la creación de SEDEN y sus nuevos proyectos, los estudios monográficos se han ido multiplicando en España, siempre manteniendo un alto nivel de calidad, en nada desmerecedor de figurar junto a las bibliografías de otras áreas lingüísticas (alemana, inglesa, francesa o alemana), y respondiendo a un ámbito de investigación ya ampliamente consolidado y en proceso de expansión en España. Desde estudiosos que ya habían iniciado su trayectoria en las décadas anteriores, y que se expresaban ya con la riqueza y profundidad de su madurez cum-

[21] Véase una reseña en M. Parmeggiani, «Seminario Internacional de Filosofía: En el centenario de la muerte de Nietzsche». In: *Diálogo Filosófico*, año 16, III (septiembre-diciembre), 2000.

plida, hasta la aparición de una nueva generación más joven, que, sobre las bases de las aportaciones anteriores, ahondaron ulteriormente en aspectos fundamentales del pensamiento nietzscheano.

Entre los primeros, Ávila Crespo inaugura el siglo con un estudio[22] dedicado al tan controvertido e importante tema del sujeto en Nietzsche. En él hace un recorrido desde el planteamiento genealógico de Nietzsche y su contextualización en la filosofía de la sospecha, hasta las cuestiones de la fragmentación del sujeto y el problema del sentido. Como hacía ver la autora, la fragmentación del sujeto es una cuestión tanto teórica como práctica, es decir, que también tiene que ver con la forma de vivirse el hombre occidental tras la "muerte de Dios". El aspecto práctico se revela concretamente, por ejemplo, en el imperativo ético nietzscheano de dar un estilo al propio carácter, que la autora analiza por primera vez de manera pormenorizada. Frente a la condición nihilista se impone la necesidad de hallar las posibles vías de superación del nihilismo, que siempre se encontrarán ante la misma alternativa: la necesidad de optar entre tragedia o utopía. El estudio mostraba en toda esta temática hasta qué punto resulta fructífero plantear un diálogo del pensamiento nietzscheano con otros enfoques, sobre todo posteriores del siglo XX, para medir el calado y enjuiciar críticamente la viabilidad de sus propuestas[23].

Dentro del primer grupo cabe destacar también a un estudioso, Mariano Rodríguez González, que se dedicó ya en los años "80 a una "reconstrucción" de la teoría nietzscheana del conocimiento y que sólo quedará plasmada plenamente en una monografía publicada en 2011[24]. La conexión del problema del conocimiento con el papel crucial del lenguaje que le asigna Nietzsche abre la perspectiva a una nueva concepción de la verdad que, por su carácter paradójico, al menos desde nuestra herencia metafísica, resulta difícil de descubrir en todas sus potencialidades. El autor resuelve de manera fructífera el conocido problema de auto-contradicción implícito en la propuesta perspectivista de Nietzsche. De este modo

[22] Ávila Crespo, R., *Identidad y tragedia: Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona: Crítica, 1999.

[23] En su libro posterior *El desafío del nihilismo* (Madrid: Trotta, 2005), R. Ávila Crespo profundizará de manera más amplia la temática del nihilismo, ya no exclusivamente en Nietzsche, sino en el panorama más amplio del pensamiento contemporáneo y sus raíces en la filosofía moderna y antigua.

[24] M. Rodríguez González, *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Madrid: Eutelequia, 2011 (Madrid: Universidad Complutense (tesis doctoral), 1990).

nos lleva a descubrir que la centralidad del lenguaje y la crítica radical del sujeto son los puntos nodales de esa propuesta, lo que le permite establecer conexiones muy interesantes y ricas entre Nietzsche y Wittgenstein en otro estudio fruto de investigaciones posteriores[25].

Madurado en el tiempo y expresado sin urgencias, Manuel Barrios Casares logra explicitar el moderno problema de «narrar el abismo» desde la reflexión filosófica y la reflexión sobre la literatura. Es decir: el problema de «cómo conferir forma filosófica, narrativa —e histórica en última instancia— a la experiencia disolutiva del mundo moderno»[26]. Utilizando como referentes sus lecturas de Hölderlin y Nietzsche, Barrios Casares en *Narrar el abismo. Ensayo sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo* investiga hermenéuticamente los orígenes genealógicos de la crítica nietzscheana a la cultura de fines del XIX. Este análisis la remonta hasta la temprana crítica de Hölderlin a la lógica reflexiva del juicio, anticipo de la crítica de Hegel a la proposición del entendimiento, al intelecto logificador, y donde pueden ubicarse las reflexiones nietzscheanas. El libro hace un examen clarificador de la relación entre creatividad y verdad en Nietzsche desde su primera época, mostrando cómo Nietzsche trasciende las dicotomías en las que habitualmente funciona el pensamiento metafísico. A continuación estudia la dimensión retórica del lenguaje defendida por Nietzsche, pero despojándola de las connotaciones irracionalistas infundidas por la apropiación postmoderna de su filosofía. Y por último, una comparación muy certera con Kundera le sirve para indagar en el significado del nihilismo y del pensamiento del eterno retorno, limpiándolo de interpretaciones erróneas. La actitud propugnada por Nietzsche no puede consistir simplemente en sumergirse en el mundo privado de sentido de nuestra condición nihilista, sino en vivir la contradicción, la tensión inherente entre este abismo de sinsentido y el deseo de crear sentidos y formas nuevas.

Ubicar a Nietzsche dentro de las historia de las ideas es una tarea ampliamente complicada tanto por la dilucidación precisa de sus novedosos aportes como por el abuso que se ha hecho de los tópicos sobre su pensamiento. Tópicos que en muchas ocasiones desde el terreno de los supuestos —nada contrastados— orientan las investigaciones hacia un Nietzsche abanderado de "lo otro de

[25] M. Rodríguez González, *El sujeto velado: a partir de Nietzsche y Wittgenstein*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.

[26] M. Barrios Casares, *Narrar el abismo. Ensayo sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*. Valencia: Pre-Textos, 2001, p. 7.

la razón". Dentro del segundo grupo mencionado, cabe destacar a Germán Cano[27] quien pretende disolver dichas figuraciones de Nietzsche delimitando el territorio real de la intempestividad nietzscheana: más allá de la estéril alternativa entre la modernidad autosatisfecha y el *debole* postmodernismo. Con mirada atenta y sin pretender ofrecer una imagen exacta y definitiva del pensamiento nietzscheano, Germán Cano reconstruye el escenario dinámico de las ideas modernas, donde los aportes de Nietzsche se revelarán como el momento autocrítico de la modernidad sobre sí misma. Reconstruyendo genealógicamente el camino que lleva de Nietzsche a Weber, de Weber a la Teoría Crítica y de ésta a Foucault, se muestra el papel central que desempeñó el diagnóstico ineludible de las observaciones nietzscheanas, de un Nietzsche médico de la cultura, tanto para la Escuela de Frankfurt como para Foucault. Ubicado en el terreno de la creación inmanente de valores, el legado nietzscheano se muestra ajeno a la artificial tensión entre las transmundanas y grandilocuentes aspiraciones de la metafísica dogmática y la inapetencia vital, el «nada vale la pena». Abriendo así el delgado sendero por donde transita un nuevo tipo de crítica que permanece ajena tanto al optimismo de la radicalización racional como al pesimismo nostálgico, característico del romanticismo tan criticado por Nietzsche[28].

Reconstruyendo la perspectiva del pensamiento nietzscheano desde un trabajo histórico-filológico y una modalidad genealógica, Marco Parmeggiani en *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*[29] se adentra en uno de los terrenos menos estudiados del pensamiento nietzscheano: la crítica del concepto metafísico del sujeto cognoscente. Analizando las extensas y minuciosas

[27] G. Cano, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. Monografía que el autor completó con otra casi contemporánea, *Como un ángel frío: Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Valencia: Pretextos, 2000.

[28] Germán Cano ha llevado a cabo también una importante labor de traducción de textos nietzscheanos que sorprendentemente aún no estaban disponibles en traducciones fiables en la editorial Biblioteca Nueva: *Aurora* (2000), *La ciencia jovial* (2001), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1999). Y de otros ya publicados en español, de los textos nietzscheanos nunca está de más una nueva traducción rigurosa: *El anticristo* (2000).

[29] M. Parmeggiani, *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Málaga: Analecta Malacitana, 2002. Esta monografía halla su complemento en otro libro del autor dedicado a recorrer diversas problemáticas cruciales del pensamiento de Nietzsche desde la perspectiva del nihilismo: *Nietzsche: Crítica y proyecto desde el nihilismo*. Málaga: Ágora, 2002.

meditaciones nietzscheanas de 1880-1889, dispersas en aforismos publicados y fragmentos póstumos, Parmeggiani ofrece una interpretación orgánica y pormenorizada de la crítica más radical a la gnoseología metafísica tradicional, que se desdobla en dos líneas: una general contra el concepto metafísico del sujeto cognoscente y otra más específica contra el postulado metafísico del sujeto del pensar. Críticas llevadas a cabo desde una original perspectiva donde se conectan la crítica de la cultura y la reflexión teorética, donde el análisis genealógico de la cultura occidental es la base para una tarea inaudita de creación de conceptos. Logrando extraer, de este modo, una visión de conjunto que saca a la luz las ilusiones del pensamiento. Este estudio específico pretende ser una ejemplificación de la filosofía pluralista que Nietzsche fraguó en forma de «perspectivismo». Por ello, el autor insiste en no confundir el pluralismo nietzscheano con el eclecticismo fuertemente vigente en nuestros días. Parmeggiani diferencia la propuesta nietzscheana respecto al débil eclecticismo actual nacido de la incapacidad, de la carencia de espontaneidad y creatividad propias del ser humano, que, incapaz de generar nada nuevo, funda la cultura *epigonal* surgida a finales del siglo XX y extendida hasta hoy como *cultifilisteismo*. Autoconvencido «hijo de las musas y hombre de cultura» el *cultifilisteo* reproduce las ambiciones de la metafísica tradicional negándose a reconocer la necesaria injusticia de toda perspectiva, de todo punto de vista, aspirando a alcanzar un punto de vista situado fuera de toda perspectiva, o un perspectiva que las abarque a todas. Esta búsqueda de la perspectiva absoluta es la esencia misma de la metafísica de la subjetividad en su afán de refutar todo perspectivismo, lo que da sentido a la subjetividad occidental. Subjetividad cuya disolución Nietzsche anuncia como la expiración de una ilusión: como la muerte de Dios.

Con motivo del centenario de la muerte de Nietzsche, Joan B. Llinares coordinó desde el departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia, una nueva publicación colectiva en torno a la obra de Nietzsche. *Nietzsche, 100 años después*[30] sintetiza la evolución y seriedad de los estudios que se han llevado a cabo en las diversas universidades de la península ibérica y que aquí se conjugan a través de los trabajos presentados por Elvira Burgos Díaz, Germán Cano, Enrique Gavilán, Joan B. Llinares, Miguel Morey, Jacobo Muñoz, Elena Nájera, Cristina

[30] J. B. Llinares (edt.), *Nietzsche, 100 años después*. Valencia: Pre-Textos, 2002.

De Peretti, Diego Sánchez Meca, Luis E. De Santiago Guervós, Paco Vidarte. Estudios heterogéneos e independientes que no sólo muestran la solvencia de cada intérprete, sino la pluralidad de perspectivas en que es leída la obra de Nietzsche en la diversa geografía española, y la actualidad de su pensamiento.

De este modo, Llinares logra pulir las diversas caras del prisma donde confluyen y se descomponen las distintas facetas de un amplio espectro multicolor. El problema del nihilismo, diversas conjeturas sobre las categorías nietzscheanas, la presencia del filósofo en la obra del poeta G. Benn, la crítica de la razón resentida ilustrada en el cristianismo de Lutero, sobre la imagen idealista de la mujer, la lectura nietzscheana de la filosofía moderna y una reflexión fecundizada por la compañía de pensadores como Wagner y Weber, Heidegger, Foucault, y Derrida; constituyen el cuerpo de una obra destinada a homenajear al filósofo desde un espíritu de discusión y ajeno a toda reverencia.

Si bien en 2003 los estudiosos españoles de la obra de Nietzsche habían logrado significativos avances explicativos, aún sigue acuciando la tarea de desmitificar o desconstruir racionalmente lo que Walter Kaufmann denominó la "leyenda Nietzsche": la manipulación ideológica y los abusos políticos a la que fue sometida su obra. Abuso hermenéutico que Esteban Enguita salva mediante los aportes críticos que establece en *El joven Nietzsche, Política y Tragedia*[31]. Aportaciones que permiten trazar las líneas vertebradoras de la política en el pensamiento del joven Nietzsche, complementados por un certero análisis del marco cultual que la justifica y que la establece como medio necesario para la realización de unos fines que se encuentran más allá y por encima de la política. Apartado de la mediación interpretativa de cualquier marco filosófico, ateniéndose a los textos y considerando los factores extratextuales, como la influencia intelectual que sobre el joven Nietzsche tuvieron autores y tradiciones que jugaron un papel decisivo en su formación y los aspectos de la «ideología dominante» en su época y su entorno social, Enguita escruta los textos nietzscheanos desde una perspectiva holista de su *corpus* juvenil, donde cada una de sus partes (metafísica, cultura, teoría del conocimiento, pedagogía y política) se relacionan de un modo subordinado y jerárquico, sin

[31] J.E. Esteban Enguita, *El joven Nietzsche, Política y Tragedia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004. Esta monografía se completa con una muy buena antología de fragmentos políticos de Nietzsche realizada por el mismo autor: *Fragmentos póstumos sobre política*. Ed. José E. Esteban Enguita, Madrid: Trotta, 2004.

perder su carácter unitario. Más allá de la deformación, vulgarización, politización y despolitización que han realizado las diversas manipulaciones ideológicas o neutralizaciones políticas, Enguita establece los parámetros para una lectura legítima de los aspectos políticos en la obra de Nietzsche. Si bien la política no ocupa un aspecto central en la obra de Nietzsche, esto no desvaloriza las importantes contribuciones nietzscheanas en este terreno, pues en ningún momento dejó de señalar y de exponer las consecuencias políticas y sociales que entrañaban sus ideas, así como de exponer las condiciones necesarias para la total trasformación del hombre. No es posible por tanto comprender adecuadamente la radicalidad y el alcance del proyecto filosófico de Nietzsche si se ignora su pensamiento político y el lugar que Nietzsche le concede dentro de su filosofía. Lugares comunes que han predominado tanto en la interpretación despolitizada de su obra, como en su burda politización apasionada. De este modo el autor abre un espacio de debate a aquellos aspectos del legado nietzscheano muchas veces infravalorados y otras tantas desvirtuados por las diversas manipulaciones ideológicas y que no había sido suficientemente considerado por la crítica filosófica. Desentrañando la valoración justa de la dimensión política del pensamiento nietzscheano nos permite comprender adecuadamente la radicalidad y el alcance del propósito filosófico de Nietzsche en su crítica a la totalidad del mundo «cristiano-burgués».

En el marco de esta madurez crítica de la investigación nietzscheana en España, y desde supuestos distintos a los habituales, Luis E. de Santiago Guervós construye el más logrado intento de aproximación al polifacético y clave papel que juega el arte en el pensamiento nietzscheano. Luis de Santiago había empezado sus investigaciones por la firme base que representa la labor de edición y traducción de los textos nietzscheanos. En primer lugar fue una recopilación y traducción crítica[32] de los escritos suscitados por la polémica en torno a la publicación de *El nacimiento de la tragedia*. Todos los escritos involucrados de Wilamowitz, Rohde y Wagner. Luego vino una edición más imponente, de los escritos y lecciones del joven Nietzsche sobre retórica[33], un instrumento imprescindible

[32] E. Rohde, U. v. Wilamowitz-Moellendorff y R. Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre* El nacimiento de la tragedia. Ed. L. E. de Santiago Guervós, Málaga: Ágora, 1994.

[33] F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*. Ed. L. E. de Santiago Guervós, Madrid: Trotta, 2000.

para abordar de forma rigurosa la problemática del lenguaje en su pensamiento.

Heidegger había lanzado un desafío ineludible a los intérpretes nietzscheanos: hasta que no consigamos, a pesar de su fragmentariedad, ofrecer un orden interno a su doctrina del arte, lo que se diga sobre el pensamiento de Nietzsche no deja de ser un conjunto de ocurrencias casuales y comentarios arbitrarios[34]. Luis E. de Santiago Guervós asume y responde admirablemente a este desafío en su amplia monografía *Arte y poder*[35], trazando con precisión las coordenadas que nos ayuden a comprender, sin olvidar su enfoque perspectivista, «lo que nunca podría denominarse con un lenguaje oficial una "estética" nietzscheana», es decir, la posibilidad o no, de una estética en Nietzsche. Teniendo en cuenta que sólo a la luz de sus intereses estéticos podría apreciarse mejor la estructura del pensamiento nietzscheano, presenta la disposición de un pensar dinámico y orgánicamente integrado, pero ajeno a las sistematizaciones totalizantes de las metafísicas de cuño dogmático, y revelador de un programa filosófico revolucionario en la historia del pensamiento. Nietzsche trataba de definir un nuevo modelo de racionalidad, la *racionalidad estética*, cuya meta no es otra que la de liberar al pensamiento del dominio de la lógica de la identidad. El giro nietzscheano consigue invertir la relación tradicional entre arte y conocimiento, según la cual el arte se subordina al conocimiento, para defender la prioridad del crear sobre el conocer y, sin separar al filósofo del artista, excluye la noción de verdad como fundamento de la creación artística y revela los aspectos de un «arte interesada».

De este modo, la estética como ejercicio antimetafísico es considerada por Nietzsche en ocasiones como una *estrategia*, como una vía de salida o alternativa no sólo a la metafísica, sino a todo lo que ella ha fundamentado: la religión, la moral, la política, etc. Buscando, así, a través del arte poder superar una filosofía que constituía el fundamento de la cultura y moral occidental, vio en el artista una alternativa a la filosofía, un espacio desde el cual se podía superar la crisis generalizada de la cultura occidental. Convencido de la superioridad del arte sobre la filosofía, así como también de que había que transformar la filosofía a través del modelo que representa la *perspectiva del artista*, Nietzsche percibió en la

[34] M. Heidegger, *Nietzsche*. Ed. J. L. Vermal, Barcelona: Destino, 2000, vol. I, p. 136.

[35] L. E. de Santiago Guervós, *Arte y Poder: Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2004.

estética una posibilidad de acceso privilegiado al saber fundamental de los instintos, de la vida, al contenido pulsional y excitante de la naturaleza. A una experiencia del mundo como obra de arte, como fenómeno estético, donde lo primordial es la afirmación del acto creador, que en respuesta frente al nihilismo consigue superar el sinsentido de la existencia.

Imposibilitados de definir o sintetizar las ideas de Nietzsche en torno al arte sin traicionar el espíritu perspectivista nietzscheano y siendo inaceptable, por tanto, hablar simplemente de una estética, o de una sola visión de arte, según Luis de Santiago sólo nos aproximamos a la estética nietzscheana cuando reproducimos la variedad de sus puntos de vista, desde el arte como «actitud metafísica», como la «tarea suprema de la vida», hasta la «fisiología del arte» o «psicología del arte». Una concepción del arte como «fuerza universal» como *poder*, como «la actividad metafísica fundamental» donde el arte es entendido como sinónimo de toda las actividades creativas del hombre y el artista no es tanto el que produce obras de arte, sino el que produce su propia vida, el que convierte su propio yo en un «fenómeno estético».

La reciente reedición de *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*[36] consolida la madurez del punto de vista de una lectura personal, pues Sánchez Meca es ante todo un lector que comparte su experiencia de lectura. Esta se basa en una reflexión erudita forjada en el intercambio de las diversas recepciones académicas llevadas a cabo en España, y en el continuo diálogo con los principales especialistas mundiales. Esta capacidad suya de "leer bien" queda atestiguada en sus excelentes traducciones de textos nietzscheanos hasta el momento inasequibles en español: la recopilación de lecciones y fragmentos póstumos en torno a *El culto griego a los dioses*[37]. El primer problema que aborda en su nueva monografía es el de *¿cómo hay que leer a Nietzsche?*: ¿cómo interpretar una obra tan desbordante en puntos de vistas sin caer en el vicio de las reducciones esquemáticas previas?, ¿cómo comprender la pluralidad asistemática de unos escritos que navegan entre aforismos, apuntes, máximas, parodias, poemas, conjuntamente con la tradicional deducción discursiva?

Desde una lectura lenta y paciente, no sólo propone una interpretación desarrollada desde la relación cuerpo-cultura, como

[36] D. Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Tecnos, 2005 (4.ª ed., 2009).

[37] F. Nietzsche, *El culto griego a los dioses: Cómo se llega a ser filósofo*. Ed. D. Sánchez Meca, Madrid: Alderabán, 1999.

hilo conductor para recorrer el pensamiento nietzscheano, sino se detiene además en reproducir lo que denomina el *tempo* nietzscheano, los ritmos y acordes de la experiencia de pensamiento nietzscheana. Labor que lo llevará a confrontarse con los criterios de las interpretaciones canónicas nacidas de los aportes de aquellos pensadores que han marcado las diversas líneas interpretativas como Heidegger, Habermas y Deleuze, en la última parte del libro. Con ello invita al lector a la confrontación con las propias pautas de lectura, a la autocrítica, a la desmitificación de cualquier línea investigativa, a la desacralización de cualquier referente que se pretenda legítimo, definitivo, concluyente.

El libro toma como hilo conductor para recorrer el pensamiento nietzscheano la cuestión de la relación entre el cuerpo y la cultura, de manera que el nihilismo debe ser entendido, no como un mero problema cultural o ideológico, sino como el reflejo de unas condiciones psico-fisiológicas de decadencia del hombre occidental, que se han ido agravando a lo largo de la historia. Por ello, el análisis que hace Nietzsche de la religión, la moral, el arte, la filosofía, las formas políticas y la cultura remiten en última instancia a un examen de los tipos humanos concretos que le sirven de base: el santo, el asceta, el artista, el político, etc. Según el autor, la convicción básica de Nietzsche es que la sobreabundancia de fuerza corporal y vitalidad es siempre bueno y positivo, porque esa fuerza vital puede sublimarse y espiritualizarse hacia la creación de una cultura superior. En cambio, el hombre occidental contemporáneo se cree la cima del progreso histórico cuando en realidad, a pesar de todo su progreso, se siente más insatisfecho e infeliz, más "vacío" (nihilismo), que nunca. Ahora bien, este vacío esconde una condición de decadencia y debilidad a pesar de todas sus conquistas. Así, comenzando desde un examen de la interpretación que hace Nietzsche de la serenidad como ejemplo histórico de la victoria sobre el dolor, el libro estudia la relación cuerpo-cultura, los diagnósticos de Nietzsche sobre las enfermedades de Occidente y las posibilidades de curación y salud.

5. Los proyectos de SEDEN

Estudios Nietzsche nació en el 2001 como una revista de investigación sobre la obra y el pensamiento de Nietzsche y bajo los auspicios de SEDEN. Su objetivo prioritario es servir de medio de expresión a las investigaciones sobre el pensamiento de Nietzsche y constituirse en un foro de encuentro y discusión. Además pretende ofrecer una información actualizada de carácter bibliográfico,

incorporando todas aquellas novedades editoriales que se han producido a lo largo del año, no sólo en español, sino también en otros idiomas. Además, trata de tener informados a sus lectores sobre los distintos acontecimientos que se producen en España y en el ámbito hispano-americano referentes a Nietzsche. La revista tiene un formato monográfico con el que en cada número se trata un tema fundamental en los estudios nietzscheanos: la música (2), Schopenhauer (3), el lenguaje (4), el romanticismo (5), el cristianismo (6), Nietzsche-Wagner (7), la ciencia (8), la hermenéutica (9), Nietzsche y Heidegger (10), Nietzsche y los griegos (11), Actualidad e inactualidad de Nietzsche (12), la moral (13).

Siguiendo el espíritu que los *Nietzsche-Studien* llevan desarrollando y promoviendo desde hace ya más de cuatro décadas, la revista toma como seña de su identidad la interpretación histórica y filológicamente fundada de la obra nietzscheana e introduce una sección de «Materiales» que recoge trabajos de carácter histórico, crítico-textual o filológico: contribuciones al estudio de las fuentes del pensamiento nietzscheano (*Quellenforschung*), discusiones entre la literatura crítica, notas críticas acerca de temas, conceptos o expresiones lingüísticas concretos, contribuciones sobre problemas de edición y traducción, informes acerca de cuestiones histórico-políticas, sociales y culturales, contribuciones a aspectos concretos de la biografía de Nietzsche o de alguno de los personajes con los que tuvo relación en vida, y por último informes bibliográficos sobre temas específicos.

Desde su creación, la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche nació con el propósito de emprender proyectos de amplia proyección en al ámbito de los estudios nietzscheanos[38]. El primer proyecto, ya mencionado, fue dotar al público hispano-hablante de una revista especializada dedicada monográficamente al estudio de Nietzsche, *Estudios Nietzsche*. El segundo proyecto fue, primero, la traducción crítica de los fragmentos póstumos completos de Nietzsche y posteriormente de toda su obra. Y el tercero la traducción crítica completa de las cartas de Nietzsche.

El segundo proyecto de la SEDEN comenzó con la traducción íntegra al español de los *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche[39], redactados entre 1869 y 1889. Esta edición, aunque sigue el tex-

[38] La SEDEN cuenta con una web muy actualizada y completa: http://www.uma.es/nietzsche-seden

[39] *Fragmentos póstumos*. Ed. dirigida por D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 2006-2010, 4 vols. Acaba de publicarse una reedición revisada y actualizada con los últimos resultados de los Nachbericht del vol. I.

to establecido por la edición crítica alemana de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, pretende seguir criterios propios de edición siguiendo una metodología y un plan de trabajo acordados por el equipo responsable del proyecto. En particular se han tenido en cuenta todas las correcciones al texto original introducidas por los *Nachbericht* (comentarios filológicos) editados posteriormente.

El equipo de trabajo, coordinado por Diego Sánchez Meca, está formado por los estudiosos: Joan B. Llinares, Luis de Santiago Guervós, Juan Luis Vermal, Jesús Conill, Manuel Barrios Casares, Jaime Aspiunza y Marco Parmeggiani. Aparecida en la editorial Tecnos de 2006 a 2009, consta de cuatro grandes volúmenes, distribuidos de la manera siguiente:

1.—1869-1874.
2.—1875-1882.
3.—1882-1885.
4.—1885-1889.

En los últimos dos años, este proyecto se ha ampliado a la edición de una *Obras completas de Nietzsche*. Además de los 4 volúmenes de póstumos, incluirán otros 6, distribuidos como sigue:

Volumen I: *Escritos de juventud.*
Volumen II: *Escritos filológicos.*
Volumen III: *Obras de madurez I.*
Volumen IV: *Obras de madurez II.*

Esta edición se guía por tres objetivos básicos: 1) Ofrecer una traducción fiel del texto, vertiendo al español el sentido más exacto del texto alemán. Se mantendrán en lo posible los recursos estilísticos del idioma alemán, pero priorizando la calidad de la redacción española; 2) Elaborar un aparato crítico actualizado y en correspondencia a las exigencias del material que se traduce. Dicho aparato crítico tiene la función de ir ofreciendo la información precisa relativa al carácter de los textos, nombres propios, lugares geográficos, referencias bibliográficas, aspectos u observaciones para el contexto, etc.; 3) Aportar las introducciones necesarias para trazar el contexto en el que los escritos u obras se sitúan, tanto desde el punto de vista filosófico como filológico, a fin de permitir al lector seguir la evolución en la que se gestan y se insertan cada una. Esta información habrá de completarse en un futuro con los índices y comentarios más amplios, tanto sobre los problemas filológico-textuales como filosóficos de las obras, que recojan de una forma más detallada el contexto, el proceso de elaboración y los problemas de interpretación que presentan, aprovechando la ya nutrida investigación que los diversos equipos de investigación internacionales han aportado al respecto, así como la valiosa infor-

mación reunida en los *Nachbericht*, que forman parte de la KGW, y en el volumen 14 de la KSA.

El tercer proyecto de SEDEN fue llevar a cabo una traducción rigurosa y crítica de las cartas de Nietzsche. El fundador y director del proyecto es Luis E. de Santiago Guervós, y ha sido publicado por la editorial Trotta [40]. Esta edición sólo recoge las cartas que Nietzsche escribió, es decir, las cartas *de* Nietzsche, pero no las cartas *a* Nietzsche, de sus amigos, familiares, etc., publicadas en KGB. Por esta razón, atendiendo a criterios prácticos, se ha seguido la edición crítica en 8 volúmenes *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe Herasugegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari.* Berlín/New York: Walter de Gruyter, 1986, ²2003. (KSB). Esta edición, por lo que se refiere a las cartas *de* Nietzsche, coincide literalmente, página a página, con la edición completa KGB.

La edición española se presenta en 6 volúmenes, que se corresponden del siguiente modo con KSB:

Volumen 1: junio 1850 - abril 1869 - KSB 1 y 2.
Volumen 2: abril 1869 - diciembre 1874 - KSB 3 y 4.
Volumen 3: enero 1875 - diciembre 1879 - KSB 5.
Volumen 4: enero 1880 - diciembre 1884 - KSB 6.
Volumen 5: enero 1885 - 23 octubre 1887 - KSB 7 y 8.
Volumen 6: 23 octubre 1887 - enero 1889 - KGB 8.

La traducción ha sido llevada a cabo por distintos estudiosos: Luis E. de Santiago Guervós, José Manuel Romero Cuevas, Marco Parmeggiani, Andrés Rubio, Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares.

Como correspondencia de Nietzsche, los editores incluyen además de las cartas, también postales, telegramas, dedicatorias, comunicaciones en fichas, borradores, planes de cartas, esquemas. Todo aquello que de una manera efectiva se relaciona con un medio de comunicación escrito dirigido a un destinatario determinado.

6. Bibliografía

Ávila Crespo, R., *Nietzsche y la redención del azar*. Granada: Universidad de Granada, 1986.

— *Identidad y tragedia: Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona: Crítica, 1999.

— *El desafío del nihilismo*. Madrid: Trotta, 2005.

Barrios Casares, M., *La voluntad de poder como amor*. Barcelona: Serbal, 1990 (reed., Madrid: Arena Libros, 2006).

[40] *Correspondencia*. Ed. dirigida por L. E. de Santiago Guervós, Madrid: Trotta, 2005 ss., 6 vols, hasta ahora se han publicado los vols. I-IV.

— *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de «El nacimiento de la tragedia»*. Sevilla: Er. Revista de filosofía, 1993 (Madrid: Biblioteca Nueva, 2002).

— *Narrar el abismo. Ensayo sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*. Valencia: Pre-Textos, 2001.

Burgos, E., *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*. Universidad de Zaragoza, 1993.

Cano, G., *Como un ángel frío: Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Valencia: Pretextos, 2000.

— *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997 ([3]2007).

Esteban Enguita, J. E., *El joven Nietzsche, Política y Tragedia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

Esteban Enguita, J. E. y Quesada, J. (ed.), *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Madrid: Huerga y Fierro Editores, 2000.

Hernández-Pacheco, J., *Nietzsche: estudio sobre vida y trascendencia*. Barcelona: Herder, 1990.

Izquierdo Sánchez, A., *Friedrich Nietzsche*. Madrid: Edaf, 2001.

Jara, J., *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos, 1988.

Jiménez Moreno, L., *Nietzsche*. Barcelona: Labor, 1972.

— *Hombre, Historia y Cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

— *El pensamiento de Nietzsche*. Madrid: Cincel, 1987.

Llinares, J. B. (edt.), *Nietzsche, 100 años después*. Valencia: Pre-Textos, 2002.

López Castelló, E. (ed.), *Nietzsche bifronte*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

— *Leyendo a Nietzsche*. Madrid: UAM, 2008.

Lynch, E., *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*. Barcelona: Destino, 1993.

Morey, M., *Friedrich Nietzsche, una biografía*. Barcelona: Archipiélago, 1993.

Parmeggiani, M., *Nietzsche: Crítica y proyecto desde el nihilismo*. Málaga: Ágora, 2002.

— *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Málaga: Analecta Malacitana, 2002.

Pérez Maseda, E., *Música como idea, música como destino: Wagner-Nietzsche*. Madrid: Tecnos, 1993 (Madrid: Biblioteca Nueva, 2004).

Quesada, J., *Un pensamiento intempestivo: Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Barcelona: Anthropos, 1988.

Rodríguez González, M., *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Madrid: Eutelequia, 2011 (Madrid: Universidad Complutense (tesis doctoral), 1990).

— *El sujeto velado: a partir de Nietzsche y Wittgenstein*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.

Ruiz Callejón, E., *Nietzsche y la filosofía práctica: la moral aristocrática como búsqueda de la salud*. Universidad de Granada, 2004.

Sánchez Meca, D., *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1989.

— *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*. Madrid: Tecnos, 2005 ([4]2009).

— «Nietzsche en España», en Garrido, M.-Örringer, N.R., *El legado filosófico español e hispanoame-*

ricano del siglo XX, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 953-972

SANTIAGO GUERVÓS, L. E. de, *Arte y Poder: Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2004.

SAVATER, F. (ed.), *Friedrich Nietzsche: Inventario*. Madrid: Taururs, 1973.

— *Conocer a Nietzsche y su obra*. Dopesa, 1977.

SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos, 1967 (2009).

SUANCES MARCOS, M., *Friedrich Nietzsche: crítica de la cultura occidental*. Madrid: UNED, 1993.

TRÍAS, E. - SAVATER, F. - NORIEGA, S. G. - FERNÁNDEZ-FLOREZ, P. - GONZÁLEZ, A. - BARCE, R. - ECHEVERRÍA, J. - SÁNCHEZ PASCUAL, A., *En favor de Nietzsche*. Madrid: Taurus, 1972.

VALVERDE, J. M., *Nietzsche, de filólogo a anticristo*. Madrid: Planeta, 1994.

VERMAL, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona: Anthropos, 1987.

Bibliografía

Marco Parmeggiani
Universidad de Málaga

1. Cronología de la obra de Nietzsche

Edición crítica alemana de referencia

— Obra: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, fundada por G. Colli y M. Montinari, y proseguida por W. Müller-Lauter y K. Pestalozzi, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1967 ss.

— Espistolario: *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, fundada por G. Colli y M. Montinari, proseguida por N. Miller, y A. Pieper, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1975ss.

Actualmente publicadas en libre acceso en la red y actualizada permanentemente con todas las contribuciones de la crítica textual en el Nietzsche-Source dirigido por Paolo D'Iorio: www.nietzschesource.org.

Ediciones críticas en español

— *Fragmentos póstumos*, 4 vols., ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 2006-2009. Recogen ordenados cronológicamente los apuntes de los cuadernos y carpetas de Nietzsche. Representan el auténtico «taller de pensamiento» de su filosofía, tanto por su forma (carecen de elaboración literaria) como por su contenido (contienen muchas ideas para las que no encontró expresión pública adecuada).

— *Obras completas*, ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, previstos 8 vols. (4 de obras y los 4 anteriores de fragmentos), de los que se han publicado ya los dos primeros [1], 2010 ss.

— *Correspondencia*, 6 vols., ed. dirigida por L. E. de Santiago

[1] Sobre esta macroedición cf. en esta misma guía «Nietzsche en España», pp.

GUERVÓS, Madrid: Trotta, 2005-2011.

Sobre la base de los criterios de la edición crítica Colli-Montinari y del Nietzsche-Source, se incluyen a continuación:

— Obras publicadas: indicando las diferentes ediciones, el lugar y la editorial.

— Escritos póstumos: borradores muy acabados pero que no llegaron a ser publicados.

— Manuscritos autorizados: para su publicación pero que llegaron a publicarse en vida consciente de Nietzsche.

— Impresiones privadas: escritos publicados en una tirada muy limitada sólo para los amigos y conocidos.

— Conferencias y lecciones: de su etapa de profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea.

— Artículos: publicados en revistas especializadas o de divulgación.

— Los principales proyectos de libros, en estado de borrador, que al final fueron abandonados.

Se indican las traducciones críticas incluidas en las *Obras completas* de Tecnos, y en caso de no haber sido publicado aún el volumen correspondiente, otras traducciones rigurosas.

Época de juventud: 1858-1869

1858-1859, «Esbozos autobiográficos. De mi vida» - apuntes. *Obras completas*, vol. I, pp. 67-162.

1859, «Prometeo» - Drama en un acto en verso. *Obras completas*, vol. I, pp. 163-172.

1862, «Sobre los poemas dramátivos de Byron» - trabajo para la asociación de estudiantes Germania. *Obras completas*, vol. I, pp. 173-180.

— «*Fatum* e historia. Pensamientos» - escrito para la asociación de estudiantes Germania. *Obras completas*, vol. I, pp. 201-208.

1863-1864, «La formación de la saga del rey ostrogodo Hermanarico hasta el siglo XII» - disertación para la escuela de Pforta. *Obras completas*, vol. I, pp. 181-200.

1864, «Teognis de Mégara» - trabajo de despedida para la escuela de Pforta. *Obras completas*, vol. II, pp.

— «Estudios sobre Teognis» - resumen en alemán de la disertación latina sobre Teognis de Mégara. *Obras completas*, vol. II, pp.

1866, «Sobre las fuentes histórico-literararias de Suidas» - conferencia. *Obras completas*, vol. II, pp.

1867, «Para la historia de la *syllogé* teognídea» - publicado en latín en *Rheinisches Museum NF*, XXII (1867), 161-200.

1867-1868, «Apuntes para el ensayo sobre Demócrito» - proyecto inacabado. *Obras completas*, vol. I, 52[30-31], 57[1-74], 58[1-53], 59[1], pp. 241-292.

1868, «Contribuciones a la crítica de los líricos griegos I: El lamento de Diana» - publicado en *Rheinisches Museum NF*, XXIII (1868), 480-489. *Obras completas*, vol. II, pp.

— «Sobre las fuentes de Diógenes» - publicado en *Rheinisches Museum NF*, XXIII/XXIV (1868/1869), 632-653, 181-228. *Obras completas*, vol. II, pp.

— «Sobre la teleología» - borrador. *Obras completas*, vol. I, 58[46], 62[3-57], pp. 303-320.

Época de basilea: 1869-1879

1869, «Homero y la filología clásica» - conferencia. *Obras completas*, vol. II, pp.

1869-1870, «Sobre el origen del lenguaje» - apuntes. *Obras completas*, vol. II, pp.

1870, «Dos conferencias públicas sobre la tragedia griega. Primera conferencia: El drama musical griego» - escrito póstumo. *Obras completas* vol. I, pp. 439-449.

— «Dos conferencias públicas sobre la tragedia griega. Segunda conferencia: Sócrates y la tragedia» — escrito póstumo. *Obras completas* vol. I, pp. 450-560.

— «La visión dionisíaca del mundo» - escrito póstumo. *Obras completas* vol. I, pp. 461-478.

1871, «Enciclopedia de la filología clásica» - lecciones. *Obras completas*, vol. II, pp.

1870-1871, «Introducción a las tragedias de Sófocles. 20 Lecciones» - lecciones. *Obras completas*, vol. II, pp.

1870-1873, «El tratado florentino de Homero y Hesíodo, su eorigen y su certamen» - publicado en *Rheinisches Museum NF*, XXV/XXVIII (1870/1873), 528-540, 211-249. *Obras completas*, vol. II, pp.

1871-1876. «Introducción al estudio de los diálogos de Platón» - lecciones. *Obras completas*, vol. II, pp.

1872, «Los filósofos preplatónicos» - lecciones. *Obras completas*, vol. II, pp.

— «Descripción de la retórica antigua» — lecciones. *Obras completas*, vol. II, pp.

— «Compendio de la historia de la elocuencia» - apuntes. *Obras completas*, vol. II, pp.

— *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* - Leipzig: E. W. Fritzsch. Segunda edición sin cambios en 1874, y tercera en Chemnitz: E. Schmeitzner, 1878. Reedición ampliada en 1886.

— «Sobre el futuro de nuestras instituciones de educativas» - escrito póstumo. *Obras completas* vol. I, pp. 483-542.

— «Cinco prólogos a cinco libros no escritos» - escrito póstumo: 1. Sobre el pathos de la verdad. 2. Pensamientos sobre el futuro de nuestras instituciones de educativas. 3. El Estado griego. 4. La relación de la filosofía schopenhaueriana con una cultura alemana. 5. El certamen de Homero. *Obras completas* vol. I, pp. 543-568

1872-1873, «Historia de la elocuencia griega» - lecciones. *Obras completas*, vol. II, pp.

— «Notas sobre retórica» - apuntes. *Obras completas*, vol. II, pp.

1873, «Un mensaje de año nuevo para el editor del semanario *En el nuevo Reich*», artículo publicado en *Musikalisches Wochenblatt*, 17/01/1873, p. 38 (Leipzig: E. W. Fritzsch). *Obras completas* vol. I, pp. 569-570.

— «La filosofía en la época trágica de los griegos» - escrito póstumo. *Obras completas* vol. I, pp. 571-608.

— «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» - escrito póstumo. *Obras completas* vol. I, pp. 609-620.

— «Exhortación a los alemanes» - escrito póstumo: listo para la imprenta, no llegó a publicarse porque no tuvo la aprobación de

Wagner. *Obras completas* vol. I, pp. 621-626

1873, *Consideraciones intempestivas I: David Strauss, el confesor y el escritor* - Leipzig: E. W. Fritzsch. *Obras completas* vol. I, pp. 641-695.

1873-1874, «Las *diadochaí* [sucesiones] de los filósofos preplatónicos» - lecciones. *Obras completas*, vol. II, pp.

1874, *Consideración intempestiva 2: Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* - Leipzig: E. W. Fritzsch. *Obras completas* vol. I, pp. 695-748.

— *Consideración intempestiva 3: Schopenhauer como educador* - Schloss-Chemnitz: E. Schmeitzner. *Obras completas* vol. I, pp. 749-806.

1874-1875, «Historia de la literaturagriega I y II» - lecciones. *Obras completas*, vol. II, pp.

— «Introducción a la Retórica de Aristóteles» - lecciones. *Obras completas*, vol. II, pp.

1875, «Nosotros, filólogos» - proyecto abandonado de una nueva *Consideración intempestiva. Fragmentos póstumos*, vol. II, parte I, 2-7, pp. 41-125.

1875-1876, «Historia de la literatura griega III» - lecciones. *Obras completas*, vol. II, pp.

1875-1876, «El culto griego a los dioses» - lecciones. *Obras completas*, vol. II, pp.

1876, *Consideraciones intempestivas 4: Richard Wagner en Bayreuth* - Leipzig: E. W. Fritzsch. *Obras completas* vol. I, pp. 807-860.

— «La reja del arado» - proyecto abandonado con 176 aforismos, recuperados en parte para *Humano, demasiado humano. Fragmentos póstumos*, vol. II, parte I, 18, pp. 257-268.

1878, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* - Chemnitz: E. Schmeitzner. Reedición en 1886. *Obras completas* vol. III

— «Memorabilia» — apuntes autobiográficos. *Fragmentos póstumos*, vol. II, parte I, 28, pp. 391-397.

1879, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Apéndice: Opiniones y sentencias diversas* - Cheminitz: E. Schmeitzner. Reedición en 1886. *Obras completas* vol. III

1880, *El caminante y su sombra* - Chemnitz: E. Schmeitzner. Reedición en 1886. *Obras completas* vol. III

— «L'ombra di Venezia» - proyecto abandonado con 262 aforismos, reutilizados sólo en parte para *Aurora. Fragmentos póstumos*, vol. II, parte II, 3 — 4[3], pp. 515-549.

Época de filósofo errante: 1880-1889

1881, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* - Chemnitz: E.Schmeitzner. Reedición ampliada en 1887. *Obras completas* vol. III

1882, «Idilios de Messina» - publicado en *Internationale Monatsschrift*, I 5 (mayo 1882), 269-275, Chemnitz: E.Schmeitzner. *Obras completas*, vol. III. *Poesía completa (1869-1888)*, ed. L. Pérez Latorre, Madrid: Trotta, 1998.

— *La gaya ciencia* - Chemnitz: E.Schmeitzner. Reedición ampliada en 1887. *Obras completas* vol. III

— «Notas de Tautenburg, para Lou Salomé» - apuntes. vol. III, 1, pp. 27-47.

— «En alta mar. Un libro de sentencias» - proyecto de 445 aforismos, reutilizados sólo en parte para *Así habló Zaratustra*. vol. III, 3[1], pp. 55-89.

1883, «Sabiduría malvada o Flechas. Dichos y sentencias» - proyecto de 200 aforismos, reutilizados sólo en parte para *Así habló Zaratustra*. vol. III, 12[1], pp. 269-280.

— *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* [parte I] - Chemnitz: E. Schmeitzner. Reedición con las tres primeras partes en 1887. *Obras completas* vol. IV (En preparación)

— *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie, 2* - Chemnitz: E. Schmeitzner. Reedición con las tres primeras partes en 1887. *Obras completas* vol. IV (En preparación)

1884, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie, 3* - Chemnitz: E. Schmeitzner. Reedición con las tres primeras partes en 1887. *Obras completas* vol. IV (En preparación)

1885, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie, 4. Cuarta y última parte* - impresión privada. Leipzig: C. G. Naumann. *Obras completas* vol. IV (En preparación)

— Proyecto abandonado para una reelaboración de *Humano, demasiado humano*, reutilizado sólo en parte para *Más allá del bien y del mal*. vol. III, 36-38, pp. 795-835.

1886, *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo. Nueva edición con un ensayo de autocrítica* - Leipzig: E. W. Fritzsch. *Obras completas*, vol. I, pp. 323-438.

— *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Primer tomo. Nueva edición con un prefacio introductorio* - Leipzig: E. W. Fritzsch. *Obras completas*, vol. III

— *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Segundo tomo. Nueva edición con un prefacio introductorio* - Leipzig: E. W. Fritzsch. Reedición en un solo volumen de *Opiniones y sentencias diversas* y *El caminante y su sombra*. *Obras completas*, vol. III

— *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* - Leipzig: C. G. Naumann. *Obras completas*, vol. IV (en preparación).

1887, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales. Nueva edición con un prefacio introductorio* - Leipzig: E. W. Fritzsch. *Obras completas*, vol. III

— *La gaya ciencia («La gaya scienza»). Nueva edición con un apéndice: «Canciones del príncipe Vogelfrei»*- Leipzig: E. W. Fritzsch. Esta reedición lleva además un nuevo prefacio introductorio. *Obras completas*, vol. III

— *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. En tres partes* - Leipzig: E. W.Fritzsch. Reedición en un volumen de las tres primeras partes del Zaratustra, sin incluir la cuarta. *Obras completas*, vol. IV (en preparación).

— *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* - Leipzig: E. W. Fritzsch. *Obras completas*, vol. IV (en preparación).

1887-1888, «La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores. En cuatro libros» - primer proyecto completo de su obra capital, que no llegó a terminar[2], con la recopilación numerada y organizada por libros de los fragmentos póstumos 9-12. *Fragmentos póstumos*, vol. IV, 9-12, pp. 235-504.

1888, *El caso Wagner. Un problema para músicos* - Leipzig: C. G. Naumann. *Obras completas*, vol. IV (en preparación). *Escritos sobre Wagner*, ed. J. B. Llinares, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

— «La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores» - último proyecto completo de su obra capital (26 de agosto de 1888), con la recopilación numerada y organizada por libros de una parte de los fragmentos póstumos, 7 y 8 (final 1886 - verano 1887). *Fragmentos póstumos*, vol. IV, 7 y 8, pp. 187-234, y 18[17], p. 707.

— *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* - escrito preparado para la imprenta y autorizado. *Obras completas*, vol. IV (en preparación).

1888-1889, «Ditirambos de Dioniso» - Poemas. Manuscrito autorizado para la publicación. *Obras completas*, vol. IV (en preparación). *Poesía completa (1869-1888)*, ed. L. Pérez Latorre, Madrid: Trotta, 1998.

1889, «Declaración de guerra» - apareciendo en los índices provisionales de *Ecce homo*, fue suprimida finalmente por Nietzsche mismo. vol. IV, 25[1, 6, 11, 13 y 14], pp. 773-780.

— *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo* - Leipzig: C. G. Naumann. *Obras completas*, vol. IV (en preparación).

— *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* - Leipzig: C. G. Naumann. Manuscrito autorizado para la publicación. Corregidas dos pruebas de imprenta, al final no se llegó a publicar en vida consciente de Nietzsche. *Obras completas*, vol. IV (en preparación).

— *Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo* - Leipzig: C.G. Naumann. Impresión privada. *Obras completas*, vol. IV (en preparación). *Escritos sobre Wagner*, ed. J. B. Llinares, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

[2] Cf. J. B. Llinares, «De los planes para *La voluntad de poder* a *Ecce homo* y *Nietzsche contra Wagner*. Otoño de 1887-comienzos de enero de 1889», en *Fragmentos póstumos*, vol. IV, pp. 21-33.

2. Bibliografía secundaria recomendada

Biografías (*en orden cronológico de publicación*)

ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *Friedrich Nietzsche en sus obras* [1894], tr. L. F. MORENO CLAROS, Barcelona: Minúscula, 2005.

— *Mirada retrospectiva: compendio de algunos recuerdos de la vida* [1951], tr. A. Venegas, Madrid: Alianza, 2005. (Dos obras autobiográficas por parte de quien conoció estrechamente a Nietzsche durante los años de composición de *La gaya ciencia* y la primera parte de *Así habló Zaratustra*).

OVERBECK, Franz, *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche* [1906], tr. I. DE LOS RÍOS GUTIÉRREZ, Madrid: Errata Naturae Editores, 2009. (Recuerdos de Nietzsche por parte del que fue uno de sus mayores amigos, desde los años de Basilea y sobre todo en su última época).

JANZ, Curt Paul, *F. Nietzsche* [1978-1979], 4 vols, tr. J. MUFOZ, I., REGUERA, Madrid, Alianza, 1981-1985. (La primera biografía crítica y rigurosa, que ha servido de base para las posteriores).

ROSS, Werner, *Friedrich Nietzsche, el águila angustiada: una biografía* [1980], tr. R. HERVÁS, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2004. (Visión muy existencialista de la vida de Nietzsche por parte de un estudioso de la literatura).

SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche: biografía de su pensamiento* [2000], tr. R. GABÁS, Barcelona: Tusquets Editores, 2002. (Dentro de la serie de sus magistrales biografías, Safranski expone a la vez la vida y la filosofía de Nietzsche, a nivel divulgativo, como totalmente imbricadas).

YOUNG, Julian, *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography,* Cambridge University Press, 2010. (Biografía muy completa (649 p.) que a la vez realiza un análisis filosófico global y crítico de su pensamiento, dentro de la corriente interpretativa actual de estilo analítico en el mundo angloparlante).

Exposiciones generales

Se indican las principales monografías traducidas al español de autores extranjeros: estudios con pretensiones de fidelidad histórica, así como interpretaciones más creativas por parte de grandes filósofos del siglo XX. A continuación del título, entre corchetes, se indica la fecha de publicación en su lengua original.

ABEL, Günter, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin: Gruyter, [2]1998. Frente a la tradición hermenéutica, la filosofía de Nietzsche es un «interpretacionismo», en la medida en que pone como concepto central el de «interpretación» en lugar del de «comprensión». La voluntad de poder como característica esencial del proceso de la interpretación y el eterno retorno como la forma ontológica del círculo hermenéutico.

BATAILLE, Georges, *Sobre Nietzsche* [1945], tr. F. Savater, Madrid: Taurus, [5]1989.

Con un estilo ensayístico y fragmentario, de diario íntimo, interpreta a Nietzsche como filósofo de la voluntad de suerte: la puesta en juego total del sujeto, que conduce a una ruptura total de todo sentido o meta, por lo que además es el «filósofo del mal».

BERKOWITZ, Peter, *Nietzsche, la ética de un inmoralista* [1995], Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

BERRY, Jessica N., *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford University Press, 2010.

El estudio más completo y amplio del tema, siguiendo la aproximación analítica actual. Dentro del enfoque naturalista de Nietzsche, la autora acentúa los elementos escépticos, que lo emparentan con la tradición antigua. Un escepticismo que no es rechazo de la ciencia, sino de toda pretensión metafísica de totalización o fundamentación.

BLONDEL, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique*, Paris: PUF, 1986.

El problema de la interpretación y de la genealogía está íntimamente conectado al problema de la cultura, a través de la cuestión del cuerpo. Pero este cuerpo es algo más que el cuerpo del que nos habla la ciencia o la filosofía, algo mucho más inmediato y huidizo, es el "afuera" de la interpretación.

BRANDES, Georg, *Nietzsche: un ensayo sobre el radicalismo aristocrático* [1890], tr. J. Liebermann, Madrid: Sexto Piso, 2008.

La primera publicación seria sobre su filosofía, muy apreciada por el mismo Nietzsche.

CAMPIONI, Giuliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, tr. S. Sánchez, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004.

Dentro de lo que se ha venido en llamar la *Quelle-Forschung* (investigación de las fuentes), un examen riguroso del influjo de las lecturas francesas de Nietzsche en su pensamiento y en sus obras, recurriendo para ello a la biblioteca de Nietzsche y al cotejo de citas y fragmentos póstumos.

— *Nietzche, crítica de la moral heroica*, tr. S. Sánchez, Madrid: Avarigani Editores, 2011.

En la misma línea de investigación que el trabajo anterior, examen de las lecturas de Nietzsche para demostrar hasta qué punto el ideal nietzscheano del "superhombre" no puede entenderse como un ideal de "héroe".

CLARK, Maudemarie, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, 1990.

El estudio de referencia en el ámbito de la aproximación analítica, en cuanto al problema de la verdad y el conocimiento. Clark desmonta el mito postmoderno de un Nietzsche relativista y crítico con la ciencia. Para una comprensión correcta (no sólo histórica sino filosófica) del perspectivismo nietzscheano recurre a autores actuales como Putnam o Quine.

CLARK, Maudemarie - DUDRICK, David, *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, Cambridge University Press, 2012.

El más reciente y fuerte cuestionamiento de la interpretación naturalista, por proceder de manera altamente analítica. La autora pretende mostrar que en *Más allá del bien y del mal* hay la

delimitación de un campo propio para la ética (normativo y valorativo), que, sin rechazar la importancia fundamental de la ciencia, no puede ser reducido a ella. «Voluntad de verdad» y «voluntad de valorar» son mutuamente excluyentes pero deben ser mantenidas juntas. Para ello la autora recurre al debate ético actual, siguiendo en particular a Thomas Nagel.

COLLI, Giorgio, *Después de Nietzsche* [1974], tr. C. ARTAL, Barcelona: Anagrama, ²1988.

Acentuando la toma de distancia absoluta de Nietzsche con respecto al mundo moderno, entiende su pensamiento como un intento de recuperación del espíritu griego antiguo, cuya esencia reside en la ruptura de todo finalismo existencial.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche* [1965], tr. I. HERRERA BAQUERO y A. DEL RÍO HERRMANN, Madrid: Arena Libros, 2000.

— *Nietzsche y la filosofía* [1962], tr. C. ARTAL, Barcelona, Anagrama, 2002.

Una de las grandes interpretaciones de conjunto, dirigida a mostrar que la filosofía de la fuerza y el pluralismo nietzscheano son esencialmente anti-dialécticos, en la medida en que anteponen la afirmación pura de la diferencia a toda negación.

FERRARIS, Maurizio, *Nietzsche y el nihilismo* [1999], tr. C. RENDUELES y C. OLMO, Barcelona: Akal, 2000.

FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche* [1960], tr., A. SANCHEZ PASCUAL, Madrid, Alianza, 1976.

Interpretación de carácter ontológico-fenomenológico que propone el concepto de "juego" como clave fundamental para comprender el sentido global de la cosmovisión nietzscheana.

FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, Freud y Marx* [1964], tr. A. GONZÁLEZ TROYANO. Barcelona, Anagrama, ²1981.

— *Nietzsche, la genealogía, la historia* [1972], tr. J. VÁZQUEZ PÉREZ, Valencia: Pre-Textos, 1992.

Las bases para la interpretación del pensamiento nietzscheano como «hermenéutica de la sospecha» y en defensa del proceso infinito de la interpretación.

GENTILI, Carlo, *Nietzsche* [2001], tr. B. RABADÁN LÓPEZ y J. L. SERRANO GONZÁLEZ, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

GERHARDT, Volker, *Vom Willen zur Macht*, Berlin: Gruyter, 1996.

El estudio más comprensivo sobre el concepto de voluntad de poder, desde la antropología, la psicología y la sociología, hasta sus aspectos hermenéuticos y ontológicos.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* [1961], 2 vols., tr. J. L. VERMAL, Barcelona: Ediciones Destino, 2005.

Otra de las grandes interpretaciones de conjunto: Nietzsche como pensador metafísico de la voluntad de poder y el eterno retorno, que representan la culminación de la metafísica moderna de la subjetividad y de toda la tradición metafísica occidental.

JASPERS, Karl, *Nietzsche*, Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

Interpretación existencialista de Nietzsche por parte de uno de sus grandes representantes.

LEITER, Brian, *Nietzsche on Morality*, London: Routledge, 2002.

Principal defensor del estilo analítico a la hora de interpretar la filosofía de Nietzsche y la necesidad de enfocarlo desde los

problemas actuales de la filosofía y de la ciencia. En esta línea defiende a Nietzsche como un naturalismo filosófico en la línea de Hume y Quine, y analiza todo el tema moral como un naturalismo ético.

Klossowski, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso* [1969], tr. I. Herrera Baquero, Madrid: Arena Libros, 2004.

Kouba, Pavel, *El mundo según Nietzsche* [2001], tr. J. Sánchez Fernández, Barcelona: Herder, 2009.

Con un objetivo que rebasa la historiografía, trata de mostrar las posibilidades ofrecidas por la filosofía de Nietzsche al pensamiento contemporáneo.

Krummel, Richard Frank, *Nietzsche und der deutsche Geist*, 4 vols., Berlin: Gruyter, 1998-2006.

El estudio más completo y documentado de la recepción de Nietzsche en el ámbito cultural germanohablante.

Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid: Alianza, 32004.

Montinari, Mazzino, *Lo que dijo Nietzsche* [1975], tr. E. Lynch, Barcelona: Salamandra, 2003.

Repaso de la trayectoria intelectual de Nietzsche a través de un examen crítico-histórico de sus obras y su proceso de composición, con el fin de eliminar los malentendidos acumulados.

Nehamas, Alexander, *Nietzsche, la vida como literatura* [1985], tr. R. García Rodríguez, Madrid: Ediciones Turner, 2002.

Las paradojas del perspectivismo nietzscheano y su compatibilidad con sus teorías acerca de la historia, la sociedad y la psicología humana, pueden ser resueltas si se enfoca desde el objetivo fundamental de hacer de la propia vida una obra de arte literaria.

Nolte, Ernst, *Nietzsche y el nietzscheanismo* [1990], tr. T. Rocha Barco, Madrid: Alianza, 1995.

Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin: Gruyter, 1999.

Estudio de referencia sobre el tema de la filosofía política de Nietzsche. Haciendo un recorrido por su trayectoria intelectual el autor la va limpiando de los malentendidos que ha sufrido tanto desde las ideologías de derecha como de izquierda.

Ponton, Olivier, *Nietzsche - Philosophie de la légèreté*, Berlin: Gruyter, 2007.

Estudio del tema la «ligereza» en el pensamiento de Nietzsche, recorriendo todas sus implicaciones filosóficas a lo largo de su obra, fundamental para entender el sentido global de su proyecto filosófico.

Reboul, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant* [1974], tr. J. Quesada, y J. Lasaga Medina, Barcelona: Anthropos, 1993.

Reginster, Bernard, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, 2006.

El estudio analítico más completo del proyecto de la transvaloración de todos los valores y el problema de la superación del nihilismo. Sobre la base de la ética analítica contemporánea, intenta delimitar el proyecto nietzscheano, descubrir sus aporías y contradicciones, para ofrecer su versión más consistente. El problema del nihilismo actual no es la pérdida de valores sino el imperio de un valor último incuestionable, el Bien.

Por tanto sólo cabe la "sustitución" del Bien por el valor del Poder, y esto no sería posible con un relativismo ético o un ficcionalismo, sino sólo desde cierto tipo de «internalismo», dominante en la obra de Nietzsche.

RICHARDSON, John, *Nietzsche's System,* Oxford: Oxford University Press, 1996.

Dentro de la aproximación analítica, el intento más riguroso y coherente de ofrecer una sistematización del pensamiento de Nietzsche en torno al concepto de voluntad de poder, en la línea del naturalismo actual.

— *Nietzsche's New Darwinism,* Oxford: Oxford University Press, 2004.

Estudio de referencia en el ámbito de la aproximación analítica que muestra su concepción evolutiva de la cultura, basada en una modificación del esquema darwinista. La selección social posee una lógica paralela pero opuesta a la selección natural. Sobre la base de los debates actuales (Dennett), el autor defiende la posibilidad de una teleología no-mentalista en Nietzsche.

ROSSET, Clément, *La fuerza mayor: notas sobre Nietzsche y Ciorán* [1983], Madrid: Ediciones Acuarela, 2000.

El pesimismo de la fuerza es el núcleo del pensamiento de Nietzsche y se basa en establecer la "alegría", no como un resultado, sino como "a priori" absoluto de toda nuestra forma de pensar, sentir y actuar.

SIMMEL, Georg, *Schopenhauer y Nietzsche: un ciclo de conferencias* [1907], tr. F. AYALA, Valencina de la Concepción (SE): Ediciones Espuela de Plata, 2004.

SLOTERDIJK, Peter, *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche* [1986], tr. G. Cano, Valencia: Pre-Textos, 2000.

— *Sobre la mejora de la Buena Nueva: el quinto «Evangelio» según Nietzsche* [2000], tr. G. Cano, Madrid: Siruela, 2005.

STIEGLER, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris: PUF, 2001.

A partir del examen de las lecturas de Nietzsche (Quelle-Forschung), estudio de lo más completos sobre las bases biológicas que Nietzsche pretendió dar a sus teorías sobre la vida.

VALADIER, Paul, *Nietzsche y la crítica del cristianismo* [1974], tr. E. Rodríguez Navarro, Ediciones Cristiandad, 1982.

VATTIMO, Gianni, *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación* [1974], Ediciones Península, 2003.

Interpretación muy influyente sobre el poder liberatorio de la metáfora y la máscara para la ruptura de ese encajonamiento que las potencialidades del ser humano sufren bajo la subjetividad moderna.

VATTIMO, Gianni, *Introducción a Nietzsche* [1986], tr. J. BINAGHI, Barcelona: Península, 1996.

Revistas especializadas y otras herramientas

— *Estudios Nietzsche*, Madrid: Trotta, 2001 ss.

— *Nietzsche-Studien,* Berlin: W. de Gruyter, 1972 ss.

— *New Nietzsche Studies*, New York: Fordham University, 1996 ss.
— *Journal of Nietzsche Studies*, New York: Hunter College, 1991 ss.
— *Cadernos Nietzsche*, Univ. de Sao Paulo, 1996 ss.
— Niemeyer, Christian (ed.), *Diccionario Nietzsche: conceptos, obras, influencias y lugares* [2009], tr. G. Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
— *Nietzsches persönliche Bibliothek*, ed. G. Campioni, P. D'Iorio, M. C. Fornari, F. Fronterotta y A. Orsucci, Berlin: W. De Gruyter, 2010. Catálogo de los libros que pertenecieron a la biblioteca de Nietzsche, conservados o no, y la recopilación de todo tipo de anotaciones que escribió en ellos.

Lista de autores

Manuel Barrios	mbarrios@us.es
Giuliano Campioni	campioni@ilenic.unile.it
Jesús Conill	Jesus.Conill@uv.es
Paolo D'Iorio	diorio@ens.fr
Fernando Fava	ferjfava@hotmail.com
Johann Figl	dagmar.hofko@univie.ac.at
Carlo Gentili	carlo.gentili@unibo.it
Joan B. Llinares	Juan.B.Llinares@uv.es
Marco Parmeggiani	mparmeggiani@uma.es
Chiara Piazzesi	chiara.piazzesi@gmail.com
Diego Sánchez Meca	dsanchez@fsof.uned.es
Luis E. de Santiago	lesantiago@uma.ess
Patrick Wotling	p.wotling@sfr.fr